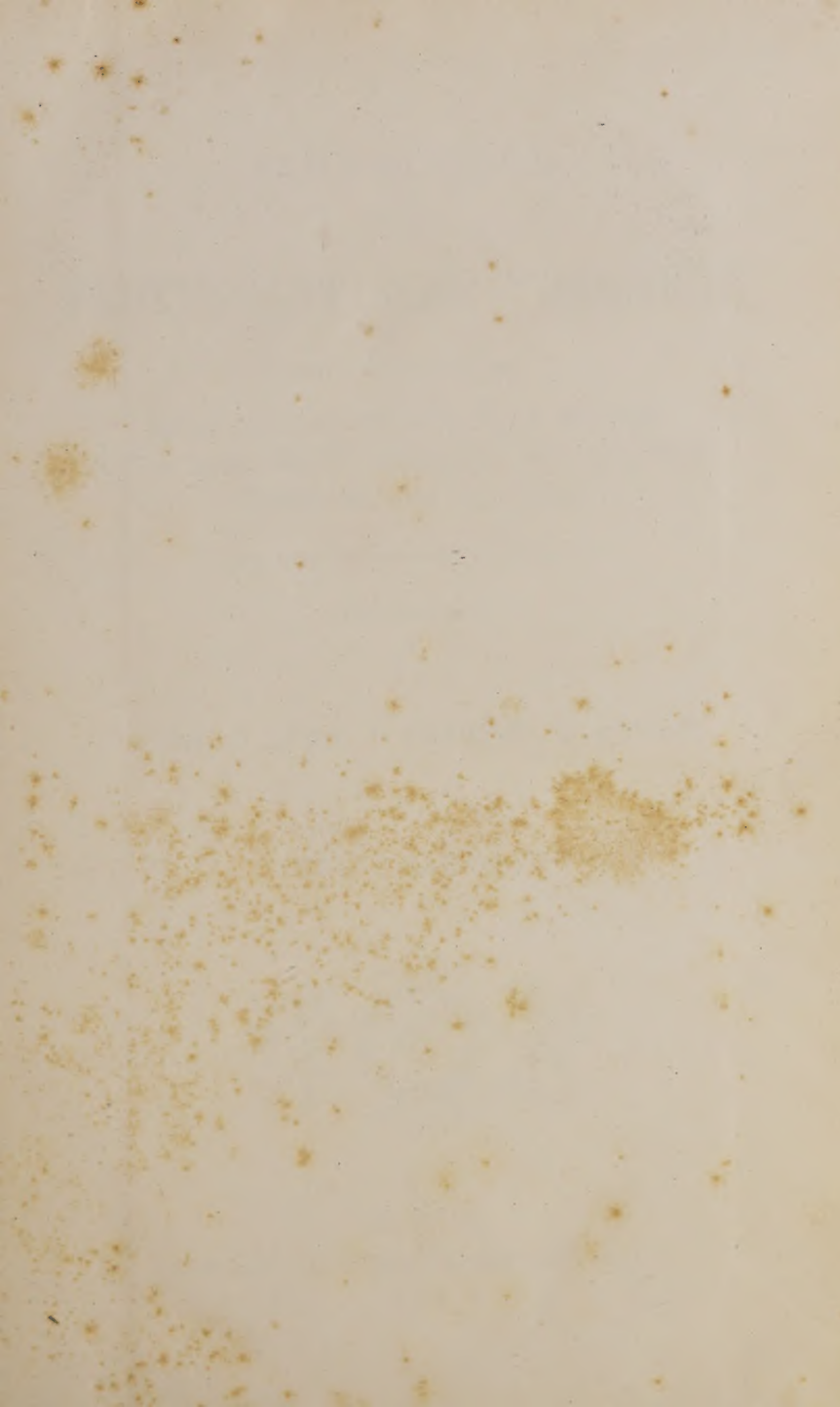




BERKELEY, CALIFORNIA





JAHRBÜCHER
FÜR
PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIVS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

VIERTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIVS BARTH.
1878.

LEIPZIG

1871

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

PROF. DR. THEODOR SCHNEIDER

UND SEINER FACHGENOSSEN

AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VERLAG VON METZGER & WITTIG

LEIPZIG

1871

LEIPZIG

LEIPZIG



LEIPZIG

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

X 27
J 559
v. 4

Inhalt.

Erstes Heft.

	Seite
R. A. Lipsius: Dogmatische Beiträge. I.	1
Bernhard Pünjer: Der Positivismus in der neueren Philosophie. I. Auguste Comte	79
Carl Benrath: Giovanni Pietro Caraffa und die Reformbestrebungen seiner Zeit	122
H. Holtzmann: Zur synoptischen Frage. I.	145
R. A. Lipsius: Der Begriff des Himmelreichs bei Matthäus	189

Zweites Heft.

R. A. Lipsius: Dogmatische Beiträge. I. (Schluss)	193
Bernhard Pünjer: Der Positivismus in der neueren Philosophie. II. Englische Philosophen. 1. Stuart Mill	241
Franz Görres: Das Christenthum und der römische Staat zur Zeit des Kaisers Septimius Severus	273
H. Holtzmann: Zur synoptischen Frage. II.	328
H. Holtzmann: Bethsaida	383

Drittes Heft.

R. A. Lipsius: Dogmatische Beiträge. II.	385
Bernhard Pünjer: Der Positivismus in der neueren Philosophie. II. Englische Philosophen. 2. Herbert Spencer	434
Ernst Katzer: Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart. I.	482
H. Holtzmann: Zur synoptischen Frage. II. (Schluss)	533
B. Weiss: Zur synoptischen Frage	569

Viertes Heft.

	Seite
R. A. Lipsius: Dogmatische Beiträge. II. (Schluss)	593
Ernst Katzer: Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart. II.	635
Carl Erbes: Flavius Clemens von Rom und das älteste Papst- verzeichniss	690
R. A. Lipsius: Das Todesjahr Polykarps	753

Dogmatische Beiträge.

Zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs.

Von

R. A. Lipsius.

Erster Artikel.

Mein „Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik“ (Braunschweig 1876) hat sich im Allgemeinen einer Aufnahme zu erfreuen gehabt, wie ich sie selbst kaum zu hoffen wagte. Nicht nur dass mich der Verleger schon dreiviertel Jahre nach dem ersten Erscheinen des Buches mit der Mittheilung überraschte, dass eine neue Auflage erforderlich sei, so habe ich auch alle Ursache, über die Beurtheilungen die dasselbe von den verschiedensten Seiten her gefunden hat, mich zu freuen. Auf die freundliche Anzeige Holtzmanns in der Jenaer Literaturzeitung (1876 Nr. 39) folgten die ebenso wohlwollenden als anerkennenden Urtheile von Bell in der Theologisch Tijdschrift (1877 S. 1 ff.), M. A. Gooszen in Kerkelijke Courant (1877 Nr. 1), C. W. (ittichen) im Literarischen Centralblatt (1877 Nr. 17) K. Furrer in der Berner Reform (1876 S. 476 f.), Biedermann in der Protest. Kirchenzeitung (1877 Nr. 2—6), Ludwig Fürst zu Solms in diesen Jahrbüchern 1877 S. 398 ff., Kastner in den Studien der evang. protest. Geistlichen des Grossherzogthums Baden 1877 S. 150 ff. und Fr. Nitzsch in Schürer's Theologischer Literaturzeitung (1877 Nr. 10). Auch

auf gegnerischem theologischen Standpunkte hat die Neue Evangelische Kirchenzeitung (1876 S. 686 ff.) sich bei allem grundsätzlichen Widerspruche doch sehr anerkennend über mein Buch geäußert und selbst die Luthardt'sche Kirchenzeitung, welche natürlich nicht unterliess, meine theologische Richtung auf's kräftigste zu verdammen und ihrem Leserkreise durch Herzáhlung der gravirendsten Belege meines „Unglaubens“ einen heilsamen Schrecken einzuflöszen, hat doch wenigstens die „Tüchtigkeit“ der Arbeit anerkennen zu müssen geglaubt (1877 S. 49 ff.). Zuletzt hat noch Dr. Dorner (Jahrbücher für deutsche Theologie 1877 Heft 2 S. 177—206), obwol er von seinem speculativen und von seinem kirchlichen Standpunkt aus meine Principienlehre und meinen Gottesbegriff einer sehr abfälligen Kritik unterwirft, und meine Dogmatik eines unversöhnlichen Zwiespaltes zwischen Kopf und Herz, zwischen philosophischem Skepticismus und religiöser Mystik zeiht, dennoch diese letztere Seite meines Buches unbefangen hervorgehoben. Wenn ich absehe von der zornigen Anzeige eines jungen schleswig-holsteinischen Fanatikers in dem letzten Hefte der inzwischen eingegangenen Erlanger Zeitschrift (1876 S. 276 ff.), welcher in mir einen „Gnostiker“ entdeckt hat, gegen den er sich in maiorem orthodoxiae gloriam Zeugniß abzulegen gedrungen fühlte, so ist bisher unter protestantischen Theologen der Hallische Licentiat W. Herrmann (Theologische Studien und Kritiken 1877, Heft 3) der einzige gewesen, der für mein Buch von Anfang bis Ende nur Worte des herbsten Tadelz gefunden hat. Und zwar hat der letztgenannte Kritiker im Unterschiede von den Recensenten in der Luthardtschen Kirchenzeitung und in der Erlanger Zeitschrift, die aus ihrem entgegengesetzten kirchlichen Parteistandpunkte kein Hehl machten, sich beflissen, meiner Dogmatik allen und jeden wissenschaftlichen Werth abzuspochen, und sie als eine widerspruchsvolle, gedankenschwache und unselbständige Compilation aus fremden Arbeiten, insbesondere aus den Werken Biedermann's und Ritschl's darzustellen gesucht.

Ich habe nun zwar aus dieser letzteren Recension nicht die Ueberzeugung gewinnen können, dass die in derselben ausgesprochenen Urtheile ausschliesslich wissenschaftlichen Motiven entsprungen seien, um so weniger, da der darin angeschlagene höhnische Ton und das überall hindurchblickende Bestreben, den sachlichen Widerspruch in die möglichst absprechende Form zu kleiden, für die Unparteilichkeit dieses Gegners kein sehr günstiges Vorurtheil erwecken. Auch dass der hier gegen den wissenschaftlichen Charakter meiner Dogmatik angestrengte Process mit unleugbarem Geschick und nicht ohne Scharfsinn instruirt ist, würde mich schwerlich veranlasst haben, diesem Gegner gegenüber mein Schweigen zu brechen, zumal derselbe bereits von anderer Seite her eine empfindliche Zurechtweisung erfahren hat.¹⁾ Derselbe führt aber zugleich im Namen einer theologischen Schule das Wort, mit deren Grundanschauungen und wissenschaftlicher Methode ich mich früher oder später doch einmal eingehender hätte auseinandersetzen müssen. Da nun die hauptsächlichste der gegen mich erhobenen Anklagen dahin lautet, die Resultate dessen, nach dem jene Schule sich nennt, in ihrem wahren Wesen und Werthe nicht richtig erkannt, ja dieselben sogar in gedankenlosester Weise mit ganz entgegengesetzten Anschauungen verflochten und dadurch „entwerthet“ zu haben, so bleibt mir nichts übrig, als in eine Verhandlung einzutreten, die ich bisher noch unterlassen habe. Neben Schweizer's Glaubenslehre und Biedermann's Dogmatik habe ich natürlich vor Allem das grosse dreibändige Werk Albrecht Ritschls über die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung zu berücksichtigen gehabt. Ich that dies in der Weise, dass ich die Punkte, in denen ich Ritschl zustimmen durfte, mit Vorliebe hervorhob, die vorhandenen Differenzen dagegen nicht weiter betonte. Dass diese Unterlassung nicht auf Missachtung des so bedeutsamen und verdienstvollen Werkes beruht, glaube ich meinem

¹⁾ Von Dr. Graue in der Prot. Kirchenzeitung 1877 Nr 23.

verehrten Freunde und Collegen nicht erst versichern zu dürfen, eben so wie ich andererseits bei ihm hoffentlich keine Missdeutung befürchten darf, wenn ich mich in der gegenwärtigen Abhandlung gezwungen sehe, umgekehrt meine Differenzen von ihm hervorzukehren. Bei den Lesern meiner Dogmatik glaubte ich, für meine, wie ich mir schmeichelte, mit der erforderlichen Deutlichkeit dargelegten Grundanschauungen auf ein hinlängliches Verständniss rechnen zu dürfen, um die Gränzen meiner Uebereinstimmung mit Ritschl selbst zu bemessen, und zugleich auch auf ihren guten Willen, mir selbst einiges Verständniss für fremde Gedankengänge und für das Maass der Vereinbarkeit derselben mit den eignen Ausführungen zuzutrauen. Ich erfahre jetzt, dass ich mich in dieser Erwartung bei dem genannten Recensenten ebenso gründlich getäuscht habe, als dieselbe nach einer andern Seite hin von einem Theologen von der Bedeutung Biedermann's aufs glänzendste gerechtfertigt worden ist. Eine so angenehme Aufgabe es daher für mich ist, mich mit den meisterhaften Artikeln Biedermanns in der Protest. Kirchenzeitung eingehender auseinanderzusetzen, so widerwärtig ist mir das gleiche Geschäft gegenüber jenem — ich glaube sagen zu dürfen unberufenen — Wortführer der Ritschl'schen Schule. Da man aber nach einer alten guten Lebensregel ein unangenehmes Geschäft nicht aufschieben, sondern sobald als möglich erledigen soll, so wird Biedermann, obwohl er unzweifelhaft den ersten Anspruch auf eine Antwort hat, mir's hoffentlich nicht verargen, wenn ich die Discussion mit ihm vorläufig zurückstelle, um zuerst mit dem hallischen Ritschlianer fertig zu werden. Ganz ohne Frucht wird hoffentlich auch die gegenwärtige Erörterung für die zwischen Biedermann und mir streitigen Fragen nicht bleiben. Ebenso darf ich wol eine Auseinandersetzung mit Dorner bis dahin versparen, wo ich ohnehin Anlass nehmen muss, meinen zwar nicht skeptischen aber kritischen Standpunkt gegen die von speculativer Seite erhobenen Einwendungen zu vertheidigen. Gegenüber dem einseitigen Moralismus Herrmann's und seiner Gering-

schätzung des mystischen Elementes in der Religion freue ich mich an Dörner einen Bundesgenossen zu finden.

Indem ich im Allgemeinen dem Gange der Beurtheilung folge, verstatte ich mir zum bessern Verständnisse des Ganzen nur die Erörterung über den Religionsbegriff voranzustellen.

1. Der Begriff der Religion.

An meiner Theorie des religiösen Erkennens stellt H. unter Anderm aus, dass nach mir die religiösen Vorstellungen „als symbolische Bezeichnungen frommer Gefühlszustände entsprungen“ seien und klagt über „die monotone Berufung auf die Realität der von dem Einzelnen erlebten Gemeinschaft mit Gott, deren psychologische Erscheinung dazu gewirkt habe, sie zu bilden“ (S. 545). Nun kann ich zwar diese Formulirung meiner Anschauung nicht als eine richtige anerkennen. Hätte H. letztere hiermit genau wiedergegeben, so würde sie wesentlich mit derjenigen, auf welche Schleiermacher seine Glaubenslehre aufgebaut hat, zusammenfallen. Aufmerksamen Lesern meiner Dogmatik wird aber erinnerlich sein, dass ich mich hiergegen ausdrücklich verwahre und unter Wiederaufnahme eines von Schleiermacher nachmals aufgegebenen Gedankens das religiöse Bewusstsein seiner psychologischen Form nach dahin bestimme, dass es die unmittelbare Einheit eines zuständlichen und eines gegenständlichen Bewusstseins oder eines Gefühls mit einer innern Anschauung sei (§ 35. 36. 73—76). Indessen ist immerhin mit jener Formulirung so ungefähr die Stelle berührt, an welcher die bei aller Verwandtschaft vorhandene Differenz meines Religionsbegriffes von dem Ritschl's zu suchen sein wird. Dieselbe zeigt sich einerseits darin, dass die psychologische Analyse der praktischen Nöthigkeiten des Menschengestirns, welche zur Religion führen, bei Ritschl schliesslich anders ausfällt als bei mir, andererseits darin, dass Ritschl darauf ausgeht, die Religion auf allen ihren Stufen in erster Linie als Sache der Gemeinschaft zu würdigen, während ich allerdings auf den psy-

chologischen Ursprung der Religion im Individuum zurückgehe, und hierbei die von Ritschl zurückgestellte objective Realität des religiösen Verhältnisses des Einzelnen zu Gott so oft und so nachdrücklich betone, dass mein Recensent sich hierdurch gelangweilt fühlt. Dieses Missbehagen bei ihm zu beseitigen, fühle ich mich ausser Stande, denn es erwächst für ihn nothwendig aus seiner Geringschätzung gewisser Phänomene des subjectiven Geisteslebens, die er geneigt scheint (vgl. S. 541), einfach als „Hallucinationen“ zu betrachten, während sie nach meiner Auffassung für die Religion constitutiv sind.

Nun fügt aber H. seiner Abweisung der angeblich von mir versuchten Ableitung der religiösen Vorstellungen in dem obigen Zusammenhange die Worte hinzu: „dass es einen andern Weg gibt, dieselben nach einer Regel zu bilden, weiss der Verfasser ja wohl, wenn er doch seine Ausführungen mit der freilich auf ganz anderem Boden gewachsenen Erkenntniss schmückt, dass die religiöse Weltanschauung dazu diene, die Ansprüche des sittlichen Menschegeistes mit seiner empirischen Weltstellung auszugleichen.“ Dieser „ganz andere Boden“ ist der Zusammenhang, in welchem Ritschl die Deutung der religiösen Vorstellungen unternimmt, und die gegen mich erhobene Anklage lautet demgemäss dahin, dass ich die von Ritschl gewonnene „Erkenntniss“ des sittlichen Werthes und Zweckes der religiösen Weltanschauung auf unklare und widerspruchsvolle Weise einer Darstellung einverleibe, die vielmehr darauf ausgeht, nach der subjectiv psychologischen Ursache der religiösen Vorstellungen zu suchen. Offenbar glaubt H. seiner Sache sehr sicher zu sein; denn denselben Vorwurf erhebt er zu wiederholten Malen gegen meine Darstellung. So berichtet er S. 532, dass ich § 17 mit meiner Ableitung der Religion aus der eigenthümlichen Beschaffenheit des menschlichen Selbstbewusstseins mich auf dem Wege von Schleiermachers Dialektik befände; dagegen lese man in dem folgenden § 18 „ungefähr das Gegentheil von dem oben Vernommenen.“ „In dem leeren Zwischenraume zwischen zwei Paragraphen, welche durch

„indem nämlich“ mit einander verbunden sind“, soll ich „den Uebergang von Schleiermacher zu Ritschl“ vollzogen haben. Ebenso soll ich noch S. 536 „unter Andern“ auch die (durch Ritschl mir zugemittelte) Einsicht laut werden lassen, „dass die Religion die Lösung bietet für ein in der Weltstellung des sittlichen Menschengеistes gegebenes Problem,“ freilich in Widerspruch mit meiner sonstigen Auffassung, und speciell auch mit der § 28 zu der Definition der Religion von Pfeiderer ausgesprochenen Billigung. „Dass der Verfasser einen Satz, welcher diese von Ritschl formulirte Aufgabe einschliesst, in einen Zusammenhang aufnehmen konnte, der seine eigne S. 19 bezeichnete Aufgabe zu lösen bestimmt ist, wirft ein sehr schlechtes Licht auf seine Verheissung(!), er habe uns eine Dogmatik „aus Einem Guss“ geliefert.“

Ich fürchte nun, dass die Zuversicht, mit welcher diese schweren Vorwürfe erhoben werden, in umgekehrtem Verhältnisse steht zu dem Maasse von Einsicht in den wirklichen Sachverhalt, von welcher der Recensent hierbei geleitet worden ist. Dass alle Religion dazu diene, „die Ansprüche des sittlichen Menschengеistes mit seiner empirischen Weltstellung auszugleichen“ oder „ein durch die Weltstellung des sittlichen Menschengеistes gegebenes Problem zu lösen“, ist eine Auffassung, die mit der von mir § 22 so bestimmt behaupteten relativen Unabhängigkeit von Religion und Sittlichkeit in unlöslichem Widerspruche steht. Ich habe mich daher verwundert gefragt, wie es überhaupt einem Leser angesichts meiner Ausführungen in den Sinn kommen konnte, jene andere von mir ausdrücklich abgelehnte Auffassung sei es auch nur gelegentlich und neben einer ganz anders gearteten bei mir wiederzufinden. Denn ich muss leider auf die Ehre verzichten, die mir wenn auch nur „unter Andern“ und in Abhängigkeit von Ritschl zugeschriebene „Erkenntniss“ wirklich zu besitzen. Verschiedene Ausdrücke, welche den Recensenten an den Gedankenkreis erinnerten, in welchen er in Ritschls Schule eingeführt worden ist, und von denen einige in der That das, was meine Auffassung mit

der Ritschl's verbindet, bezeichnen sollten, sind von H. sofort in einem Sinne gedeutet worden, der ihm durch gewisse Ausführungen Ritschl's geläufig ist, der sich aber mit dem meinigen zwar nach einer bestimmten Seite hin berührt, aber keineswegs deckt. Und zwar reicht meine Uebereinstimmung mit Ritschl in der allgemeinen Formulirung des religiösen Problems genau so weit, als auch Uebereinstimmung zwischen ihm und Pfeiderer, bez. Biedermann vorhanden ist, und hört genau an dem Punkte auf, wo auch Ritschl's Differenz von den beiden genannten Gelehrten beginnt.

Um den Sachverhalt klar zu legen, muss ich auf Ritschl's Ausführungen zurückgehen. Religion ist ihm „in allen ihren Arten und Stufen gemeinsame Anerkennung der Abhängigkeit der Menschen von Gott“. In der Auffassung dieses Abhängigkeitsverhältnisses ist nach ihm immer eine bestimmte Weltanschauung und eine bestimmte Selbstbeurtheilung im Verhältniss zur Welt eingeschlossen (a. a. O. III, 16 f.) Durch diese Beobachtung findet Ritschl sich weiter berechtigt, die Religion geradezu als „Weltanschauung unter der Idee Gottes und Selbstbeurtheilung aus der Abhängigkeit von Gott im Verhältniss zur Welt“ zu definiren (S. 170). Ich lasse vorläufig dahingestellt, ob es ganz angemessen sei, die Auffassung der Religion als Weltanschauung, wie es in dieser Definition geschieht, in die erste Linie zu rücken, und begnüge mich, den gebrauchten Ausdruck, „Selbstbeurtheilung im Verhältnisse zur Welt“ als einen wenigstens leicht missverständlichen zu bezeichnen. Denn derselbe setzt eine ausdrückliche Reflexion über die Stellung des Menschen zur Welt voraus, welche wie Ritschl später selbst anerkennt (S. 172) auf den untersten Religionsstufen noch nicht angetroffen wird. Die andere naheliegende Einwendung, dass der betreffende Ausdruck der Ethik entlehnt sei, und ein sittliches Urtheil einschliesse, erhebe ich meinerseits darum nicht, weil ich kein Recht zu haben glaube, den von Ritschl gebrauchten Ausdruck hier in einem andern Sinne zu deuten, als in dem S. 16 ff. durch den

Zusammenhang an die Hand gegebenen. Dieser schliesst aber offenbar die specielle Fassung der Selbstbeurtheilung im Sinne eines sittlichen Urtheils noch aus. Nun ist zwar nicht wol zu verkennen, dass die Wahl des Ausdrucks nicht ohne Einfluss auf die weitere Entwicklung des Religionsbegriffes bei Ritschl gewesen ist. Zunächst aber ist auch für ihn das durch die Anerkennung der Abhängigkeit von Gott veranlasste Handeln der Cultus, welcher mit Schleiermacher als darstellendes Handeln von der Sittlichkeit als organisirendem Handeln unterschieden wird, obwol wenigstens in der biblischen Religion auch das letztere Handeln begründet sei. Dass der Mensch in der Religion nicht lediglich passiv ist, sondern sich zugleich selbstthätig verhält, begründet Ritschl zunächst mit vollem Rechte daraus, dass schon die Art der Anerkennung seiner Abhängigkeit von Gott ein Beweis seiner auch in der Religion nicht aufgehobenen Selbständigkeit sei. Als „Funktion des menschlichen Geistes“ schliesst dieselbe also „den Factor der Selbständigkeit“ ein. Diese Selbständigkeit in der religiösen Weltanschauung und Selbstbeurtheilung wird nun von der sittlichen Selbstthätigkeit unterschieden und ausdrücklich anerkannt, dass die religiöse Bestimmtheit des subjectiven Lebens im Principe unabhängig von der sittlichen Selbstbethätigung sei (S. 23. 25). Nun findet Ritschl zwar in jener auch durch das Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott nicht aufgehobenen Selbständigkeit des Subjekts eine Anknüpfung für die weitere Erörterung des Problems, wie sich der religiöse und der sittliche Charakter des Christenthums vereinigen lasse, oder wie der in der Definition des Christenthums als der absolut sittlichen Religion enthaltene Widerspruch gelöst werden könne. Aber auch diese ganze Stellung des Problems geht noch von der Voraussetzung der relativen Unabhängigkeit von Religion und Sittlichkeit aus.

Bis hierher besteht zwischen Ritschl und mir wesentliche Uebereinstimmung. Nur träge ich zunächst Bedenken, die Religion ohne Weiteres als „Weltanschauung unter der Idee Gottes und Selbstbeurtheilung aus der Ab-

hängigkeit von Gott im Verhältnisse zur Welt“ zu definieren. Ich stimme dem Urtheile zu, dass „die religiöse Weltanschauung und Selbstbeurtheilung niemals in dem objectiven Schema der Abhängigkeit von Gott aufgehen könne“. Aber ich meine, dass es sich in der Religion zunächst immer um das Verhältniss Gottes zu dem Menschen und umgekehrt, und erst auf Grund dieses Verhältnisses um eine Anschauung der Welt und der Stellung des Menschen zu ihr handle. Nun ist allerdings in der Anschauung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen immer zugleich eine Anschauung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt mit eingeschlossen. Denn die Erfahrungen, welche der Mensch im Verhältnisse zu seiner Welt macht, treiben ihn erst zur religiösen Betrachtung; und wie er im Bewusstsein seiner Abhängigkeit von Gott sich mit seiner ganzen Welt zusammenfasst, so dehnt er auch seine im religiösen Verhältniss nicht aufgehobene, sondern vorausgesetzte Selbstthätigkeit auf alle ihm gleichartigen Wesen aus. Aber immer handelt es sich für den Menschen in der Religion in erster Linie um die Sicherstellung seines persönlichen Wohles in der irgendwie vorgestellten Gemeinschaft mit Gott. Die Anerkennung seiner Abhängigkeit von Gott bildet den Ausgangspunkt jedes religiösen Actes; die bestimmte Vorstellung von der Art und Weise dieser Abhängigkeit bedingt ein bestimmtes praktisches Verhalten zu Gott; das Gefühl des durch ein jener Abhängigkeit gemässes Verhalten geförderten Wohlseins aber ist überall das Ziel der Religion. Die bestimmte Weltanschauung des Menschen ist als eine von der Idee Gottes geleitete theils in der Anerkennung seiner religiösen Abhängigkeit mit eingeschlossen, theils ergibt sie sich unmittelbar aus der bestimmten Auffassung der letzteren; und dasselbe gilt von der durch die Idee Gottes geleiteten Selbstanschauung des Menschen in seinem Verhältnisse zur Welt.

Zweitens trage ich Bedenken, dem Satze zuzustimmen, dass die Abhängigkeit von Gott „das Schema“ sei, „in welchem Gott selbst den Menschen erkennt“ und demge-

mäss die Anerkennung jener Abhängigkeit durch den Menschen als eine Versetzung auf den „Standpunkt Gottes“ zu betrachten (S. 21). Das „Schema, in welchem Gott selbst den Menschen erkennt“, scheint mir völlig undiscutirbar zu sein. Wenigstens sehe ich meinerseits keinen gangbaren Weg ab, auf welchem die Beschaffenheit jenes Schema wissenschaftlich erwiesen werden könnte; die Anerkennung jener Abhängigkeit von Seiten des Menschen aber scheint mir in dem „Standpunkte“ des letzteren so genügend begründet zu sein, dass ich bei der Erklärung der Religion als einer wesentlichen Function des Menschengestes durchaus keine Veranlassung absehe, den Standpunkt des Menschen mit irgend einem anderweiten Standpunkte zu vertauschen.

Abgesehen hiervon hat nun Ritschl den psychologischen Grund aller Religion ganz richtig bezeichnet, wenn er denselben in dem Contraste zwischen der Abhängigkeit des Menschen von der Welt und seinem Streben nach Freiheit über die Welt und über den gewöhnlichen Verkehr mit ihr findet (S. 174 f.). Dieses Streben entspringt nach ihm „aus dem geistigen Selbstgeföhle“ der Menschen oder daraus, „dass sie gemäss ihrer geistigen Kraftausstattung sich von der Natur unterscheiden und sich zu einer übernatürlichen Bestimmung angelegt fühlen.“ Durch die Religion gewinnt der Mensch also „die Ergänzung seines geistigen Selbstgeföhls“ indem „seine Abhängigkeit von Gott ihn für die Abhängigkeit von der Welt entschädigt und ihm seinen Werth verbürgt, mit und durch Gott ein eigenthümliches Ganzes zu sein“. Um sich seinen Werth als eines Ganzen zu sichern, versucht der Mensch in der Religion eine Weltanschauung im Ganzen; denn die Wirklichkeit Gottes wird ihm durch die Erfahrung verbürgt, dass er ohne sie genöthigt sein würde, sich als unselbständigen Theil der Welt zu beurtheilen und den ihm angestammten Trieb nach Bethätigung seiner Selbständigkeit und Ganzheit zu verleugnen (S. 185). Hier ist nun aber zugleich der Punkt, wo Ritschl den Zweckbegriff in die Religion einföhrt. Um sich seiner eigenen Zweckmässigkeit zu versichern, glaubt

der Mensch an eine gegenseitige Zweckbeziehung zwischen sich und der Natur; und dieser Zweckbegriff leitet im Geheimen die Weltanschauung auch schon auf den untersten Religionsstufen. Die Religion dient also „dem Zwecke“, „sich mit Hilfe Gottes von der gewöhnlichen natürlichen Bedingtheit seines Lebens frei zu machen“ (S. 174) und „die Zweckmässigkeit“ einer Religion beruht in dem Maasse, als dieser Zweck wirklich erreicht wird. Hiernach wird die Religion nun definirt als „das praktische Gesetz des Geistes, demgemäss er seine Totalität d. h. seine durchgehende Bestimmung als Zweck an sich gegen die Hemmungen der Natur, welche er erfährt, aufrecht erhält“. Dieses praktische Gesetz hat seine vollendete Ausführung erst in der christlichen Religion; die Nothwendigkeit der Gottesidee aber gründet sich nicht blos auf eine geordnete Reflexion innerhalb der christlichen Weltanschauung, sondern auf unumgängliche Data des menschlichen Geisteslebens, welche ausserhalb der religiösen Weltanschauung liegen. Im Erkennen und Wollen behandelt der Geist die Natur „als etwas, was direct Mittel zu seinem Zweck ist, der den Endzweck der Welt bildet“ (S. 192). Dieses ist also „das allgemeine Gesetz des Geisteslebens“, auf dessen Giltigkeit Ritschl seine Modification des moralischen Beweises für das Dasein Gottes aufbaut. Wir sind genöthigt „Gott zu denken zum Zwecke der gesetzlichen Erklärung des Daseins vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen in der Welt, welche ihr eignes bestimmungsmässiges Dasein und Thun als den Endzweck der Welt beurtheilen“ (S. 186 f.). Hiermit ist nun diejenige Wendung des Gedankens vollzogen, welche Herrmann ausschliesslich im Auge hat, wenn er in der Religion die Lösung erblickt für ein in der Weltstellung des sittlichen Menschengeistes gegebenes Problem, den „Zweck“ aller Religion also darin findet, „die Ansprüche des sittlichen Menschengeistes mit seiner empirischen Weltstellung auszugleichen.“

Ich kann es nun hier dahingestellt lassen, ob Ritschl diese Formulirung seines Religionsbegriffes als eine seiner Absicht genau entsprechende anerkennen wird; ich muss

jedoch zugeben, dass dieselbe aus den zuletzt mitgetheilten Ausführungen Ritschl's folgerichtig abgeleitet ist. Eine ganz andere Frage dagegen ist es, ob diese Ausführungen selbst aus den früher mitgetheilten Erörterungen über Ursprung und Wesen der Religion nothwendig folgen. Nun kann ich aber nicht finden, dass die Einführung des Zweckbegriffs in der oben dargelegten Weise das Problem, um welches es sich hier handelt, wirklich aufgeheilt habe. Vielmehr scheint mir hier eine unwillkürliche Verengerung des Gesichtskreises eingetreten zu sein, indem die allgemeinen psychologischen Beobachtungen, mit denen die Erörterung beginnt, im Verlaufe derselben immer mehr durch specifisch ethische Erwägungen verdrängt werden. Indem hierdurch die Lösung des religiösen Problems einfach der Ethik zugewiesen ist, lässt sich die Voraussetzung einer relativen Unabhängigkeit von Religion und Moral nicht länger aufrecht halten. Daher bin ich meinerseits in der Lage, zwar den Prämissen Ritschl's mit den oben bezeichneten Einschränkungen zustimmen zu können, nicht aber dem letzten Ergebnisse seiner Darlegung. Mir scheint jene Formel, nach welcher Religion nothwendig sei, damit der Mensch seine sittliche Bestimmung als Selbstzweck der Natur gegenüber aufrecht halte, zwar eine innerhalb der christlichen Religion nothwendige Reflexion auszudrücken, aber die religiöse Lebensansicht des Christenthums nicht zu erschöpfen, und noch weniger zu einer geordneten Ableitung aller Religion überhaupt sich zu eignen. Um mit dem zweiten Punkte zu beginnen, so begegne ich bei Ritschl selbst (S. 175) dem Zugeständnisse, dass der Zweckbegriff im Heidenthume nur erst eine „geheime Anwendung“ finde. Zur Begründung dieses Satzes leitet er nun aber die aller Religion eigenthümliche Deutung der „mechanischen Erscheinungen der Naturmacht über den Menschen“ auf Beurkundungen eines persönlichen göttlichen Lebens aus dem Streben des Menschen ab, sich seine eigene Zweckmässigkeit zu sichern und aus dem in diesem Streben begründeten Glauben an eine gegenseitige Zweckbeziehung zwischen sich und der Natur. Allein diese Ableitung

scheint mir ebensowenig unanfechtbar zu sein, wie die weitere Bemerkung, dieser „Eindruck“ sei „das elementare Organ“(?), aus welchem die Vorstellung von dem Ganzen der Welt und die Vorstellung von der eigenen geistigen Totalität entspringen könne. Die Anschauung der Erscheinungen des Naturlebens als Wirkungen persönlicher Mächte scheint mir ursprünglich auf einer ganz unwillkürlichen Phantasiethätigkeit zu beruhen, die man bei jedem Kinde beobachten kann. Die naive Belebung beziehungsweise Beseelung der Naturobjecte und Naturerscheinungen hat mit dem Zweckbegriffe und vollends mit der Selbstbeurtheilung des Menschen als sittlichen Selbstzwecks zunächst noch gar nichts zu schaffen. Erst wenn der Mensch dazu herangereift ist, sich als geistiges, also denkendes und wollendes Wesen der Natur gegenüberzustellen, vollzieht er die Reflexion, dass beides, Geist und Natur, in einer höhern Einheit begründet sein müssen, welche er selbst nur a potiori, d. h. eben als geistige Macht zu bezeichnen vermag; und aus dieser Reflexion entspringt dann weiter die Vorstellung einer Zweckbeziehung zwischen Geist und Natur. Ebensowenig kann ich einräumen, dass erst aus dem Eindruck eines durch einen persönlichen Willen geleiteten zwecknässigen Zusammenhanges von Natur und Geist die Vorstellung von dem Weltganzen und von der eigenen geistigen Ganzheit entspringe. Diese Behauptung würde nur unter der Voraussetzung richtig sein, dass eine andere Betrachtungsweise, als die teleologische zu dem Gedanken des Weltganzen und einer Totalität in sich überhaupt nicht zu führen vermag. Aber jene Voraussetzung wird schon durch die Thatsache widerlegt, dass ganz derselbe Gedanke mindestens ebenso oft unter der Kategorie der Causalität vollzogen wird, dass also der Einheitstrieb des menschlichen Geistes mindestens ebenso oft in Verbindung mit dem Causalitätsdrang, als im Dienste des Zweckbegriffes erscheint. Ich muss es daher ablehnen, den Einheitstrieb des menschlichen Geistes lediglich auf dem von Ritschl hier betretenen Wege zu erklären, ja ich sehe mich jetzt genöthigt, noch einen Schritt weiter von

Ritschl mich zu entfernen. So sehr ich mich mit ihm in dem Gedanken Eins weiss, dass die Auffassung der Welt als einer Einheit und eines Ganzen keinen Erwerb wissenschaftlichen Erkennens, sondern einen Act der anschauenden Einbildungskraft bezeichnet, so wenig vermag ich die Folgerung zu rechtfertigen, dass sie darum nun ausschliesslich religiöser Art sei. In diesem Punkte gestehe ich ein, dass ich mich in der 1. Aufl. meiner Dogmatik in die falschen Voraussetzungen Ritschl's habe verstricken lassen, und nehme diese mir schon früher durch Schleiermacher empfohlene Ansicht, in welcher ich leider durch Ritschl und Holtzmann bestärkt worden bin, hiermit ausdrücklich zurück. Die Schwierigkeiten, in welche ich mich durch jenen Irrthum in meiner früheren Darstellung verwickelt habe, hat Herrmann ganz richtig aufgestochen; nur hat er freilich das Irrthümliche meiner Darstellung nicht in diesem Punkte, in welchem ich mit Ritschl übereinstimmte, sondern an einer andern ganz falschen Stelle gesucht.

Es sind aber noch anderweite Erwägungen, welche sich jener Ritschl'schen Fassung des Religionsbegriffes entgegenstellen. Wird die Religion als eine Funktion des sittlichen Geistes gefasst, welche demselben die Erreichung seiner sittlichen Bestimmung als Selbstzweck trotz der von Seiten der Natur erfahrenen Hemmungen ermöglichen soll, so scheint mir dasjenige Merkmal der Religion, von welchem auch Ritschl mit Recht seinen Ausgang nahm, die Anerkennung unsrer Abhängigkeit von Gott, stark in den Hintergrund zu treten, wie denn in der That Ritschl's Schüler Herrmann uns mit dem Vorschlage überrascht, den Begriff der Abhängigkeit von Gott lieber ganz fallen zu lassen und durch „Zugehörigkeit zu Gott“ zu ersetzen. Aber auch für Ritschl selbst kommt die Anerkennung unsrer Abhängigkeit von Gott lediglich als Bedingung für eine teleologische Weltanschauung und für die sittliche Selbstbeurtheilung des Menschen in Betracht. Nun hat ja aber Ritschl selbst erkannt, dass die religiöse Bestimmtheit des subjectiven Lebens im Principe unabhängig von der sittlichen Selbstbethä-

tigung sei, und gerade die Anerkennung jener Unabhängigkeit hat ihn zu jener Stellung des Problems geführt, welche in der scheinbar widersprechenden Definition des Christenthums als der absolut sittlichen Religion ausgedrückt ist. Dann aber wird man doch Bedenken tragen müssen, den Religionsbegriff durch eine Formel erschöpft zu finden, welche lediglich darauf berechnet ist, die Religion als die Lösung eines durch die Weltstellung des sittlichen Menschengenosses gegebenen Problems zu betrachten. Soll nun diese Formel vervollständigt werden, so muss man sich entschliessen, die religiöse Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht bloss als Bedingung für die sittliche Welt- und Lebensbetrachtung zu würdigen. Und hier erinnere ich nun an das bereits oben Gesagte, dass es sich in der Religion in erster Linie um Anerkennung eines persönlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott, und erst abgeleiteter Weise um sein hierdurch bedingtes Verhältniss zur Welt handelt. Dieses persönliche Verhältniss zu Gott ist einerseits ein Innewerden unsrer Abhängigkeit von Gott, andererseits ein Act innerer Erhebung des Menschen zu Gott, um durch praktische Anerkennung jener Abhängigkeit sein Verhältniss zu Gott in einer seinem Willen gemässen Weise zu ordnen, und dadurch nun auch sein praktisches Ziel, die Unabhängigkeit von den Hemmungen, welche der Mensch in seiner Welt erlebt, oder sein persönliches Wohl in der Freiheit von der Welt zu erreichen.

Hieraus ergibt sich, dass dasjenige, was man die mystische Seite in der Religion oder das religiöse Mysterium nennen kann, in ihr die Hauptsache ist. Durch diese Erkenntniss ist das für Herrmann so „monotone“ Gewicht bedingt, welches ich auf die Gewissheit des Frommen von der objectiven Realität des religiösen Verhältnisses lege. Ich vermisste nun bei Ritschl grade die Hervorhebung jenes mystischen Elements. Dasselbe tritt auch in der christlichen Religion, so sehr sie nach einer andern Seite hin die absolut sittliche Religion zu heissen verdient, keineswegs in den Hintergrund, sondern hat sich in einer

ganzen Reihe von Lehrstücken ausgeprägt, deren geflissentliche Zurückstellung für Ritschls Theologie charakteristisch ist. So vor allem in der Lehre von dem *testimonium spiritus sancti internum*, aber auch in derjenigen Fassung der Gemeinschaft mit Gott, welche durch das seiner Form nach freilich abstruse, seinem religiösen Gehalte nach aber äusserst bedeutsame Dogma von der *unio mystica* gesichert werden soll. Wird die Gemeinschaft mit Gott freilich nur als Uebereinstimmung des menschlichen Selbstzwecks mit dem göttlichen Weltzwecke gewürdigt, so kann der Gedanke einer realen Einwohnung des Geistes Gottes in den Gläubigen, oder einer Gegenwart Gottes in ihnen nicht bloß als zwecksetzende Willensnorm, sondern zugleich als zweckerfüllende Kraft nicht zu seinem Rechte kommen. Der heilige Geist ist dann nur ein bildlicher Ausdruck für die der Gemeinde offenbarte Erkenntniss des göttlichen Willens. Auch das „Geisteszeugniss“ kann nicht mehr als ein unmittelbar göttlicher Offenbarungsact in der Seele des Gläubigen verstanden werden, sondern löst sich im Sinne des alten Supranaturalismus in allerhand Reflexionen über die praktischen Wirkungen der Versöhnung in den Gläubigen auf, durch welche sich die Wirklichkeit der Versöhnung an ihnen erprobt. An die Stelle jenes der religiösen Mystik so wichtigen Gedankens der unmittelbaren Gegenwart des Geistes Gottes im frommen Subject muss dann, weil er nur zu leicht der Hallucination verdächtig erscheint, einfach die geschichtliche Offenbarung des göttlichen Versöhnungswillens für die Gemeinde treten und von der Anerkennung dieser geschichtlichen Offenbarung als äusserer Thatsache wird die Reflexion über den gesetzmässigen Zusammenhang der innern geistigen Vorgänge, durch welche sich die Herstellung der Gottesgemeinschaft für die Gemeinde ebenso wie für den Einzelnen vollzieht, völlig resorbirt. Eine weitere Consequenz dieser Betrachtungsweise ist noch die, dass auch der Begriff der Liebe Gottes, in welcher die religiöse Mystik die im Gemüthsleben des Menschen sich aufschliessende versöhnende, und ihrer Gemeinschaft mit

Gott sie versichernde Gotteskraft erblickt, eben nur unter der Kategorie des zwecksetzenden Gotteswillens gefasst wird, welcher sich die sittliche Zweckbestimmung des Menschengeschlechts zum Selbstzweck setzt (III. 242). Ich habe namentlich in der Lehre von der geschichtlichen Begründung und Verwirklichung des Heils meine abweichende Betrachtungsweise im Einzelnen ausgeführt und ohne meine Differenz von Ritschl ausdrücklich zu betonen, doch Punkt für Punkt mit seiner Auffassung mich auseinandergesetzt. Aber freilich kann man jene mystische Seite der Religion nur dann zur Geltung zu bringen, wenn man sich entschliesst, ein Gebiet unmittelbarer religiöser Erfahrung zu berühren, was Ritschl nicht betritt, und Herrmann in richtiger Consequenz des Ritschl'schen Standpunktes für undiscutirbar erklärt.

Unbeschadet dieser durch das ganze System sich hindurchziehenden Differenzen stimmt nun aber, wie bereits bemerkt wurde, mein Religionsbegriff mit dem Ritschl'schen darin überein, dass wir beide in der Religion die Befriedigung eines praktischen Bedürfnisses des Menschengeistes erkennen, welches sich aus dem Contraste zwischen seiner Abhängigkeit von der Welt oder seinem Verflochtensein in den Naturmechanismus und seinem Freiheitstriebe oder seinem Streben nach Selbstbehauptung gegenüber der Naturgewalt nothwendig ergibt. Dass diese Selbstbehauptung auf der höchsten Entwicklungsstufe vornehmlich als Streben des Menschen nach Erfüllung seines sittlichen Selbstzwecks erscheine, bestreite ich nicht; wohl aber, dass jene mit diesem, vollends auf allen Religionsstufen zusammenfalle. Und hierin zeigt sich nun das Grundmissverständniss meiner Ansicht, welches Herrmann begegnet ist, dass er nämlich überall, wo ich jenen Trieb nach Selbstbehauptung betone, denselben sofort in dem Sinne sittlicher Zwecksetzung versteht. Nur in Folge jenes Missverständnisses konnte sich für ihn der täuschende Schein erzeugen, als hätte ich die Auffassung der Religion als praktische Lösung eines durch den sittlichen Menscheng Geist aufgegebenen Problems in einen ganz fremd-

artigen Gedankenzusammenhang eingezwängt. Nun habe ich ja aber das, was ich unter jener Selbstbehauptung verstanden wissen wollte, durch die specielle Ausführung meines Gedankens hinlänglich erläutert; gesetzt also, es wäre mir gelegentlich ein missverständlicher oder nicht ganz zutreffender Ausdruck untergeschlüpft, so wäre es doch bei einiger Aufmerksamkeit und einigem guten Willen leicht gewesen, meine wirkliche Meinung getreu zu erfassen. Wie wenig aber Herrmann die Absicht gehabt hat, meiner Darstellung gerecht zu werden, können gleich die Ausstellungen zeigen, welche er gegen § 17 und 18 meines Lehrbuchs erhebt. § 17 suche ich den psychologischen Ursprung der Religion durch Zurückgehen auf die eigenthümliche Beschaffenheit des menschlichen Selbstbewusstseins zu erklären. Unmittelbar mit dieser, also mit dieser Beschaffenheit, sei zugleich die wenn auch zunächst unbewusste Nöthigung zur religiösen Erhebung gesetzt. In welchem Sinne ich dies gefasst wissen will, erläutert alsbald § 18: „Indem nämlich der Mensch einerseits als Naturwesen in den endlichen Causalzusammenhang verflochten ist, andererseits in seinem Selbstbewusstsein sich innerlich über denselben erhebt, ist ihm zugleich mit diesem sein Dasein behaftenden und irgendwie immer im unmittelbaren Gefühl sich kundgebenden Widerspruche die Nöthigung auferlegt, denselben denkend und handelnd zu lösen.“ Hier fällt mir nun Herrmann, ehe ich ausgeredet habe, ins Wort und bringt eine Interpretation von § 17 zu Wege, nach welcher dann §. 18 „ungefähr das Gegentheil von dem eben Vernommenen“ besagt. „Wenn wirklich die Nöthigung zur religiösen Erhebung unmittelbar mit dem Selbstbewusstsein gesetzt ist, so heisst dies mit andern Worten, dass aus dem feststehenden Factum der Identität des Bewusstseins die Religion als eine ihrer (der Identität!) nothwendigen Bedingungen abgeleitet werden kann.“ Damit befinde ich mich auf dem Wege von Schleiermachers Dialektik; der in diesem Zusammenhange zu liefernde Beweis sei aber kein psychologischer, wie ich ankündige, sondern ein erkenntnisstheoretischer, und falle in eine der

Psychologie unzugängliche Region. Gleich darauf heisst es aber wieder: „aber so schlimm meint es der Verfasser nicht“ und insinuirt mir nun, dass ich § 18 vielmehr die der Schleiermacher'schen entgegengesetzte Ritschl'sche Ansicht vorgetragen, also in dem leeren Zwischenraum zwischen zwei Paragraphen, welche durch ein „indem nämlich“ mit einander verbunden seien, „der Uebergang von Schleiermacher zu Ritschl“ vollzogen haben soll. (S. 531 f.)

Ich gestehe, bei einer derartigen Kritik die allererste Bedingung einer ehrlichen Waffenführung zu vermissen. Dieselbe ist die, dass man, ehe man einen Andern bekämpft, zunächst fragt, in welchem Sinne der Gegner seine Worte genommen habe. Dass es mir nicht von Ferne beige kommen ist, die Religion in der Weise der Schleiermacher'schen Dialektik als eine metaphysische Nothwendigkeit begründen zu wollen, weiss mein Kritiker selbst recht gut. Der ganze Tadel, den er gegen mich erhebt, kann also, wenn er überhaupt einen verständigen Sinn haben soll, nur besagen wollen, dass ich mich § 17 solcher Ausdrücke bedient habe, welche nur auf dem Standpunkte der Schleiermacher'schen Dialektik zulässig seien. Nun möchte ich wirklich wissen, mit welchem Rechte der § 17 gebrauchte Ausdruck „eigenthümliche Beschaffenheit des menschlichen Selbstbewusstseins“ grade nur im Sinne der Dialektik gedeutet werden dürfe. Schleiermacher lehrt, dass die dem empirischen Selbstbewusstsein und seinen relativen Gegensätzen, dem Wissen und Wollen zu Grunde liegende einfache Einheit oder Indifferenz, die er als Gefühl zu bezeichnen pflegt, unmittelbar als solche die Erscheinung des Absoluten oder der den Gegensätzen der Welt zu Grunde liegenden transcendenten Einheit im Menschengeniste sei. Nun kann ich mich hier wohl der Aufgabe einer Kritik dieser Theorie, die ich anderwärts in umfassender Weise angestellt habe (Hilgenfelds Zeitschrift 1869 S. 113 ff.), entschlagen. Ich glaube gezeigt zu haben, dass Schleiermacher jenes im Denken wie im Wollen identische metaphysisch-einfache Sein darum als „Gefühl“

bezeichnet, weil ihm auch das Gefühl eine Indifferenz von Wissen und Wollen ist, dass er daher jenes Gefühl im metaphysischen Sinne unvermerkt wieder mit dem „unmittelbaren Selbstbewusstsein“ d. h. dem Gefühle im empirischen Sinne identificirt; dass er ferner anderwärts wieder (Dialektik von 1822) das religiöse Gefühl oder die „transcendente Bestimmtheit des Selbstbewusstseins“ als „die religiöse Seite“ des unmittelbaren Selbstbewusstseins bestimmt, und so eine specifische Verschiedenheit des auf das Absolute bezogenen Gefühls (des „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls“) von dem Gefühle in seiner Beziehung auf die Welt herausbringt. Die letztere Wendung aber habe ich dadurch erklärt, dass die Identität unsres Selbstbewusstseins in ihrer Beziehung auf die Identität des Absoluten ein ganz eigenartiges Verhältniss zu ergeben scheine. Nun ersehe ich aus den Einwendungen Herrmann's nicht, dass er diese verschiedenen Fassungen der Dialektik gehörig auseinandergehalten hat, vermag also auch nicht zu beurtheilen, welche derselben er in meinem § 17 aufgestöbert haben will. Wenn er den von mir gebrauchten Ausdruck „Selbstbewusstsein“ auf das „feststehende Factum der Identität des Bewusstseins“ deutet, und das Wort später als „die Apperception der Identität verschiedener Bewusstseinsacte“ definirt (S. 533), so scheint diese Definition auch den Schleiermacher'schen Begriff des Selbstbewusstseins in der Dialektik aufhellen zu sollen. Ich muss aber bestreiten, dass diese Definition den Sinn Schleiermacher's richtig trifft und noch weniger kann ich darin eine treue Wiedergabe desjenigen finden, was ich unter Selbstbewusstsein verstanden habe. Nun scheint H. nicht für nöthig befunden zu haben, von meiner Abhandlung über Schleiermacher's Dialektik Notiz zu nehmen, denn ich darf annehmen, dass er im Gegenfalle einige Kenntniss von meiner wirklichen Stellung zu jener metaphysischen Ableitung des Gottesbewusstseins bei Schleiermacher errathen würde. Wahrscheinlich ist er zu seinem vorschnellen Urtheil durch den Zusatz in § 17 verleitet worden, welcher eine mit der eigenthümlichen Beschaffenheit

unsres Selbstbewusstseins gesetzte, wenn auch zunächst unbewusste, Nöthigung zur religiösen Erhebung behauptet. Dies hat er flinkweg auf eine metaphysische Nothwendigkeit gedeutet, mit welcher wir unmittelbar zugleich mit dem Bewusstsein um unser Selbst den Gottesgedanken vollziehen müssen. Nun habe ich zwar auch in der Dogmatik diesen Schleiermacher'schen Satz ausdrücklich bestritten (§ 37. 214). Dies hilft mir aber schlechterdings nichts, da ich ja nach H. einmal so gedankenschwach sein soll, dass ich mir selbst unaufhörlich in einem Athemzuge widerspreche. Natürlich ist einer solchen Unterstellung gegenüber im Grunde jede Discussion überflüssig. Da ich aber doch wol nicht von allen Lesern voraussetzen darf, dass sie diese Unterstellung theilen, so darf ich's wol wagen, in meiner Erörterung fortzufahren. Die Nöthigung, von welcher ich § 17 spreche, ist natürlich eine praktische Nöthigung, von welcher ich behaupte, dass sie in der eigenthümlichen Beschaffenheit unsres Selbstbewusstseins gegründet sei. Welcher Art aber diese Beschaffenheit und die in ihr als allgemeine psychologische Erscheinung gegründete praktische Nöthigung sei, soll eben § 18 näher ausführen, und meine Leser dürfen mir schon zutrauen, dass ich schon bei § 17 das was ich § 18 sagen wollte, vor Augen hatte. Nun begegnet § 18 der § 17 gebrauchte Ausdruck „Selbstbewusstsein“ abermals und es ist wol nicht zuviel verlangt, wenn ich den Lesern zumuthe, das Wort beide Male in demselben Sinne zu nehmen. Welches dieser Sinn sei, geht aus den ganzen folgenden Erörterungen, in welchen dasselbe Wort öfters wiederkehrt, deutlich genug hervor. Ich finde die „eigenthümliche Beschaffenheit unsres Selbstbewusstseins“, auf die es mir hier ankommt, in der Selbstunterscheidung des Ich als denkendes und wollendes Wesen von der äussern Natur und von seiner eignen Naturbestimmtheit. Ich darf hierbei wol noch daran erinnern, dass ich in völlig constanter Terminologie Selbst- und Weltbewusstsein gegenüberstelle, beide aber in der Religion auf das Gottesbewusstsein bezogen wissen will. Die psychologische Nö-

thigung zur Religion beruht mir also darin, dass das Ich, indem es als denkendes und wollendes Wesen sich von seiner empirischen Naturbestimmtheit unterscheidet, den Trieb in sich fühlt, über den sein Wesen behaftenden Widerspruch hinauszukommen und sich jener seiner Naturbestimmtheit gegenüber in seiner Selbständigkeit zu behaupten. In diesem Sinne bezeichne ich § 28 die Religion als die Versöhnung des menschlichen Freiheitstriebes mit dem Abhängigkeitsgefühl, d. h. als die Lösung des Conflictes, in welchem der Freiheitstrieb mit dem Bewusstsein endlicher Abhängigkeit in der Welt steht.

Es versteht sich, dass dieser Trieb nach Selbstbehauptung auf den untersten Entwicklungsstufen noch nicht in einer ausdrücklichen Reflexion über den Gegensatz unsres geistigen Wesens zur materiellen Natur, sondern erst in dem instinctiven Streben hervortritt, das eigne Wohl gegenüber den störenden und hemmenden Einflüssen, die der Mensch von der Natur erfährt, zu behaupten. Wohl aber habe ich schon in der That Sache, dass der Mensch von seiner endlichen Naturbestimmtheit ein Bewusstsein hat, den Beleg dafür gefunden, dass er innerlich über dieselbe erhaben sei.

H. entdeckt nun zunächst, dass ich die § 18 gegebene Erläuterung von § 17 von Ritschl entlehnt habe, findet aber zugleich weiter, dass ich dann mit Ritschl statt „Selbstbewusstsein“ vielmehr „Selbstgefühl“ hätte sagen müssen. „Vielleicht ist das so genau nicht zu nehmen, sodass er am Ende dasselbe sagen will wie Ritschl“ (S. 533). Dass ich unter Selbstbewusstsein nicht wie H. insinuirt, die Apperception der Identität verschiedener Bewusstseinsakte“ verstehe, habe ich bereits gezeigt. Ich will aber auch nicht völlig dasselbe sagen, was Ritschl mit „Selbstgefühl“ ausdrückt (III, 173 f.). Für die von mir gemeinte Selbstunterscheidung des Menschen als denkendes und wollendes Wesen von der Natur scheint mir „Selbstgefühl“ kein erschöpfender Ausdruck zu sein. Zugestanden, dass die Nöthigung zur religiösen Erhebung sich, wie ich ausdrücklich sagte, zunächst im „unmittelbaren

Gefühle“ oder im unmittelbaren Selbstbewusstsein ankündigt, so tritt dieselbe doch zugleich in demselben Maasse, als der Mensch seines geistigen Wesens bewusst wird, auch in das reflectirte Selbstbewusstsein ein. Er gibt sich dann Rechenschaft von der ihm innewohnenden Nöthigung, und findet auf Grund einer klaren wachen Einsicht in dieses sein geistiges Wesen sich angetrieben, es gegenüber seiner endlichen Naturbestimmtheit zu behaupten. Vollends wenn man „Selbstgefühl“ mit H. dahin interpretirt, dass der Mensch auf dasselbe hin sich einen höheren Werth beimisst als der Natur, so scheint mir eben in jenem „Werthurtheile“ eben dasjenige, was ich als das eigenthümliche Selbstbewusstsein des Menschen bezeichne, enthalten, die mir ertheilte Belehrung folglich wieder gegenstandslos zu sein. Soll aber jenes „Werthurtheil“ bereits als ein „sittliches Urtheil“ verstanden sein, so könnte ich diese Ableitung der Religion nach dem oben Ausgeführten nur für verfehlt erklären.

Nun soll mich freilich „die Ungenauigkeit des Ausdrucks“ zu „einer bekannten höchst bedenklichen Vorstellung“ verleiten. Ich sage in der Erläuterung zu § 18: „Schon im Bewusstsein seiner Endlichkeit ist der Mensch innerlich über dieselbe hinausgehoben. Er stellt damit sein Ich als ein Wesen höherer Art dem gemeinen Schicksale alles Endlichen gegenüber und staunt über dieses Schicksal, das ihn als Naturwesen trifft, ohne doch das Bewusstsein in ihm ertöden zu können, dass er mehr als blosses Naturwesen sei.“ Hier erblickt H. wieder nichts als Confusion. Die Thatsache, dass sich die mechanische Abhängigkeit des Menschen von dem Naturlauf im Bewusstsein spiegelt, soll nach mir den Menschen über seine Endlichkeit erheben. „Ob der Verf. wol angeben könnte, wodurch sich das Bewusstsein als solches von irgend einem Factum als etwas Werthvolleres unterscheidet? Der Verf. wird sich diese Frage gar nicht im Ernste vorgelegt haben, sonst hätte er vielleicht gesehen, dass das Bewusstsein, wie jedes andere Factum(!), erst dadurch aufhört, uns gleichgiltig zu sein, dass wir es zu unsren, im

Gefühl der Lust und Unlust angeeigneten Zwecken in Beziehung setzen. Hätte er mit klarem Einblick in den Sinn seiner Worte(!) den obigen Satz geschrieben, so müsste darin die Meinung ausgesprochen sein, dass in der Thatsache des Bewusstseins sich die übernatürliche Bestimmung des Menschen, das worin er sich von aller Natur specifisch unterscheidet, unmittelbar manifestirt.“ Diese Meinung aber soll „den trostlosen Wahn von dem selbstständigen Werthe des Wissens“ bergen, welcher eine durchaus antichristliche Weltanschauung begründe. „Bei dem Verfasser dürfen wir eine energische Durchführung jener Weltanschauung, die uns den Gegensatz zum Christenthum klar vor Augen legt, nicht erwarten.“ Herrmann weiss aber ganz genau, wie ich dazu gekommen bin „den Gedanken zu acceptiren, dass der Geist als wissender seine Uebernatürlichkeit bekunde“: nämlich bei meinen „Beziehungen zu Biedermann“ lag es mir nahe, „das Bewusstsein als Kennzeichen der Uebernatürlichkeit festzustellen.“ Mit Biedermann soll ich die Nöthigung zur Religion „in einer Naturbestimmtheit des Geistes“ aufsuchen: „aber dies Bestreben, die Erhebung über die Natur, wie sie in der aus dem Christenthum gedeuteten(!) Religion gemeint ist, mit einer Naturbestimmtheit des Geistes zu confundiren, durch welche er sich von dem im Raum Bewegten unterscheidet, steht auf derselben Höhe, wie der Glaube des Volks an Gespenster“ (S. 534 f.).

Unstreitig legt diese Stilübung ein unverkennbares Zeugniß ab für die starke Ueberzeugung, welche der Recensent einerseits von seiner überlegenen Einsicht, andererseits von meiner Gedankenlosigkeit und wissenschaftlichen Unselbständigkeit hegt. Dass es ihm dabei widerfahren ist, das von mir gebrauchte Wort „Selbstbewusstsein“ je nachdem es gerade passt, als „Apperception der Identität der verschiedenen Bewusstseinsacte“ und dann wieder als objectives Wissen oder als theoretisches Erkennen zu deuten, thut jenem seinen hohen „Selbstgefühle“ natürlich keinen Eintrag. Nebenbei bemerke man die gegen Biedermann gerichtete Denunciation einer durchaus antichristlichen Welt-

anschauung, die von mir nur darum nicht consequent durchgeführt worden sein soll, weil es mir an der dazu erforderlichen wissenschaftlichen Energie gebreche!

Was die Sache selbst betrifft, so darf ich hier kurz sein. Wenn ich behaupte, dass der Mensch schon im Bewusstsein seiner Endlichkeit innerlich über dieselbe hinausgehoben sei, so meine ich natürlich, dass der Mensch eben dadurch, dass er ein Bewusstsein von seiner Endlichkeit hat, also als denkendes Subject, sich von seiner endlichen Naturbestimmtheit, vermöge deren er ein Object natürlicher oder mechanischer Einwirkungen ist, unterscheidet, sich also eben damit innerlich über dieselbe erhebt. Dass dieses Selbstbewusstsein kein so gleichgiltiges Factum sei, wie der Recensent meint, brauche ich hoffentlich nicht erst auszuführen. Erst in diesem seinem so gearteten Selbstbewusstsein liegt ja für den Menschen die Möglichkeit, sich der äussern Naturnothwendigkeit gegenüber selbst behaupten zu können. Dass diese Möglichkeit erst durch den Reflex jenes Selbstbewusstseins in Lust- und Unlust-Gefühlen zum innern Antriebe für den Act der religiösen Erhebung wird, habe ich nicht geläugnet, sondern so bestimmt als möglich im Texte des Paragraphen angedeutet. Alle weiteren Anzapfungen und Insinuationen erledigen sich hiermit von selbst. Für H. hat sich aber das Verständniss meiner Worte dadurch verdeckt, dass er immer nur nach den „Zwecken“ fragt, welche der Mensch in der Religion zu erreichen gedenkt, dagegen eine Untersuchung über den psychologischen Grund der Religion consequent abweist. Dieselbe soll nach ihm nun einmal dahin führen, die Nöthigung zur Erhebung über die Natur in einer „Naturbestimmtheit des Geistes“ zu suchen — eine Tendenz, die nach seiner Auffassung einen vollkommenen Widerspruch involvirt.

Leider bin ich wieder kurzsichtig genug, den Widerspruch, in den ich mich verwickelt haben soll, nicht entdecken zu können. Natürlich würde der Mensch, wenn er nicht als Naturwesen in den mechanischen Zusammenhang verflochten wäre, auch keinen Antrieb in sich spüren, sich

über seine Naturbestimmtheit zu erheben. Aber die Anerkennung, dass ohne diese Naturbestimmtheit des Menschen auch keine Erhebung über dieselbe erforderlich wäre, wird doch Niemand im Ernste eine Ableitung der Religion aus der Naturbestimmtheit des menschlichen Geistes nennen wollen. Ich soll nun aber eine Naturbestimmtheit des Geistes statuiren, „durch welche er sich von dem im Raum Bewegten unterscheidet“. Schade nur, dass H. mir über jene „Natur“, die sich nicht im Raum bewegt, keine nähern Aufschlüsse zu geben für gut befunden hat. Denn ich muss hier wieder meine grosse Beschränktheit offen bekennen: ich habe nämlich bisher alles Ernstes geglaubt, und glaube es noch, dass die Natur eben das im Raume sich bewegende Dasein sei, das Ueberräumliche aber das Uebernatürliche. Nun weiss ich freilich, dass der populäre Sprachgebrauch das Wort „Natur“ in einem doppelten Sinne anwendet. Man redet einmal von Natur im Gegensatze zum Geist und versteht dann darunter den mechanischen Zusammenhang der sinnenfälligen, räumlichen und zeitlichen Erscheinungen. Sodann redet man aber auch wieder von der „Natur“ unseres Geisteslebens, und versteht darunter die den geistigen Vorgängen innewohnende Gesetzmässigkeit. Fasst man nun die „Naturbestimmtheit unseres Geisteslebens“ im letzteren Sinne, so habe ich wirklich eine Ableitung der Religion aus der Naturbestimmtheit des Geistes erstrebt. Dass H. diese Ableitung perhorrescirt, beruht auf seiner Auffassung der Religion als der Lösung eines ethischen Problems und auf seiner Isolirung der ethischen Phänomene, und ist mir völlig verständlich. Er will eben nichts wissen von der wissenschaftlichen Aufgabe, die ethischen Erscheinungen aus denselben Gesetzen unseres Geisteslebens wie alle übrigen psychischen Erscheinungen abzuleiten. Aber unverständlich ist mir, wie er beide Deutungen des Wortes „Natur“ einfach zusammenwerfen kann. Denn nur unter Voraussetzung jener Confundirung wird sein gegen mich erhobener Einwand erklärlich. Soviel ich sehe ist aber eine solche Confundirung consequenterweise nur auf materialistischem Standpunkte möglich, welcher

auch die Empfindung, die Vorstellung und das Selbstbewusstsein lediglich als Wirkungen molecularer Bewegungen betrachtet. Diese Naturbestimmtheit des Geisteslebens wissenschaftlich zu erweisen, wird allerdings wol auch ferner seine guten Wege haben.

Vielleicht ist es nach dem Bisherigen so unbegreiflich nicht, wie trotz der angeblich von mir angestrebten Ableitung der Religion aus einer Naturbestimmtheit des menschlichen Geistes die durch den Gottesglauben vermittelte Erhebung zur innern Freiheit über die Welt zu Stande kommen kann. Denn ich muss es eben als eine Missdeutung meiner Ansicht ablehnen, dass nach mir die Religion „als elementare Naturmacht den Menschen ergreift“ (S. 536). Wenn nun aber der Recensent sich freut, im Widerspruch mit meiner Intention in § 32 meiner Dogmatik „das klare Bekenntniss zu finden“, „dass die Religion die Lösung bietet für ein in der Weltstellung des sittlichen Menschengeistes gegebenes Problem“, so habe ich bereits in meiner obigen Auseinandersetzung die Gründe entwickelt, aus denen ich ihn dieser Freude berauben muss. Es genügt also hier, kurz zu wiederholen, dass mir die Selbstbehauptung des Menschengeistes als sittlichen Subjectes zwar in „der Selbstbehauptung des geistigen Wesens des Menschen gegenüber seiner endlichen Naturbestimmtheit“, wie es in der Erläuterung zu § 32 heisst, mit inbegriffen ist, dass ich darum aber keineswegs beabsichtigt habe, in der Religion die Lösung eines ethischen Problems zu finden. Dem Missverständnisse Herrmanns mag durch den von mir in der 1. Aufl. gewählten Ausdruck „Selbstzweck“ Vorschub geleistet worden sein, und leider habe ich die Unvorsichtigkeit begangen, mich auf Ritschl zu berufen, ohne die Differenz hervorzuheben, die bei aller Verwandtschaft hier zwischen uns besteht. Die zweite Auflage wird hier jedem Missverständnisse vorbeugen. So gern ich einräume, dass jenes Streben nach Selbstbehauptung des Menschen als sittlichen Selbstzwecks der ethischen Religion, also vor allem dem Christenthume wesentlich eigen ist, so wenig vermag ich die primitiven

Erscheinungsformen der Naturreligion auf diesem Wege zu erklären. Die ersten religiösen Regungen entspringen einfach dem praktischen Bedürfnisse des Menscheingeistes, sich gegenüber den feindlichen Naturgewalten zu schützen. Indem der Mensch zu dem Ende sich über die ihm bekannte Natur zu dem Glauben an eine höhere Macht erhebt, bethätigt er schon auf jener untersten Stufe sein geistiges, von der Natur specifisch unterschiedenes Wesen, also die ersten Regungen seines eigenthümlichen Selbstbewusstseins als denkendes und wollendes Subject. Es ist aber eine unleugbare Thatsache, dass diese Selbstbehauptung des Menschen als Ganzes in sich oder „als Selbstzweck“ ursprünglich noch keineswegs auf die Behauptung seiner Menschenwürde oder seiner sittlichen Zweckbestimmung gerichtet ist, sondern zunächst in der dem geistigen Wesen des Menschen widersprechenden Form einer Behauptung seines natürlich-sinnlichen Daseins und Wohles erstrebt wird. Hiernach mag man bemessen, ob ich im Widerspruche mit meinen sonstigen Ausführungen in den Erläuterungen zu § 32 ohne Einsicht in den Sinn meiner Worte nur einfach Ritschl nachgesprochen, oder ob ich hier wesentlich dieselbe psychologische Ableitung der Religion, welche § 17 ff. versucht ist, vor Augen habe.

Wenn übrigens Herrmann auch die § 28 ausgesprochene Zustimmung zu Pfeiderer's (und Biedermann's) Definition der Religion in Widerspruch mit dem Satze findet, dass der Glaube an Gott den Menschen zur innern Freiheit über die Welt erhebt, so bemerke ich nur, dass der letztere Gedanke sich, ganz ebenso wie bei Ritschl, auch bei den beiden genannten Gelehrten findet. Wenn ich also nun einmal aller eigenen Gedanken bar und ledig sein soll, so hätte ich wenigstens nicht nöthig gehabt, diese Erkenntniss erst von Ritschl zu lernen. Hätte es aber mit dem von Hermann gerügten Widerspruche wirklich seine Richtigkeit, so könnte ich mich damit trösten, dass dann Pfeiderer und Biedermann in diesem Stücke mit mir in gleicher Verdammniss wären.

2. Die wissenschaftliche Aufgabe der Dogmatik.

In der Einleitung meines Lehrbuchs habe ich der Dogmatik die Aufgabe einer wissenschaftlichen Darstellung des christlichen Glaubens gestellt. Sie soll diesen Glauben oder die religiöse Weltanschauung des Christenthums für die christliche Gemeinde als ein einheitliches Ganzes darstellen; sie soll aber für diese Darstellung zugleich eine wissenschaftliche Form erstreben, indem sie ihre einzelnen Sätze im streng methodischen Zusammenhange mit dem christlichen Princip und unter einander, im Einklange mit den Thatsachen der religiösen Erfahrung und aller anderen wissenschaftlich gesicherten Erfahrung entwickelt. Specieell für die Feststellung der religiösen Erfahrungen und der dieselben durchwaltenden Gesetzmässigkeit habe ich gefordert, dass die Dogmatik die Ergebnisse der religionsphilosophischen Forschung durchweg voraussetzen müsse, 'obwohl dieselben in der Dogmatik selbst nur in der Form von Lehrsätzen auftreten dürften. Dabei habe ich mir nicht verhehlt, dass der Versuch, die dogmatischen Aussagen zu objectiv oder allgemein giltigen zu erweitern, immer nur annäherungsweise gelingen könne. Denn gerade die Grundvoraussetzung der Dogmatik, die objective Realität des religiösen Verhältnisses oder die Wechselbeziehung des göttlichen und menschlichen Geistes im menschlichen Geistesleben entzieht sich ebenso der wissenschaftlichen Beweisführung, wie sich das objective Wesen Gottes der wissenschaftlichen Erkenntniss entzieht. Hiernach ist mir zwar der erfahrungsmässige Thatbestand der religiösen Phänomene, soweit dieselben als innere Vorgänge des menschlichen Geisteslebens auf die sie durchwaltende psychologische Gesetzmässigkeit zurückgeführt werden, ein Object streng wissenschaftlicher Forschung, und in diesem Sinne sind auch alle jene der religiösen Betrachtung wesentlichen Begriffe, wie Offenbarung, Inspiration, Wunder, Weissagung, Gnadenwirkung, Gemeinschaft mit Gott, Leben in Gott u. s. w., für die Religionsphilosophie ebenso-

viel psychologische Probleme, welche sie durch Zurückgehen auf die Gesetze des religiösen Vorstellens zu lösen hat. Sofern aber alle jene Begriffe für die Dogmatik nicht bloß als subjectiv-menschliche Vorstellungen, deren psychologische Entstehung sie untersucht, sondern als eben so viele, in der realen Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch begründete Beziehungen in Betracht kommen, unter denen das religiöse Verhältniss selbst oder das religiöse Mysterium aufgefasst wird, so bleibt für die strengwissenschaftliche Forschung stets ein unaufgelöster Rest. Denn auch die Aussagen über das göttliche Wirken im Menscheingeiste bleiben religiöse Aussagen, deren Wahrheit nur dem Glauben gewiss ist, während ein wissenschaftlich zwingender Beweis für das Dasein Gottes nicht geliefert werden kann. Immerhin sind aber jene religiösen Aussagen wenigstens auf innere Erfahrungen gebaut, von denen die Gläubigen in den religiösen Vorstellungen über die verschiedenen Seiten des religiösen Verhältnisses sich Rechenschaft zu geben suchen. Sobald die Dogmatik nun aber auf Grund jener Vorstellungen weiter zu objectiven Aussagen über Gottes Wesen und Eigenschaften fortschreitet, transcendirt sie völlig das unserer Erfahrung zugängliche Gebiet, dehnt die nur für die Welt unserer innern und äussern Erfahrungen giltigen Kategorien unseres Denkens über ihren rechtmässigen Geltungsbereich aus und hat sich demgemäss zu bescheiden, dass sie über das überzeitliche und überräumliche Sein nur in Bildern und Gleichnissen zu reden vermag.

Ich sollte nun meinen, dass diese meine, hier kurz zusammengefasste Grundansicht über die wissenschaftliche Aufgabe der Dogmatik nicht bloß eine in sich selbst wohlzusammenhängende sei, sondern auch aus meinem Lehrbuche mit hinlänglicher Deutlichkeit sich erkennen lasse. Trotzdem stellt Herrmann sich an, als ob der wirkliche Sinn meiner Worte erst mühsam ermittelt werden könne, führt einmal über das anderemal Klage über meine der „erforderlichen Schärfe“ entbehrenden, „unsicher tastenden“, die Sache im „Nebel“ lassenden Ausdrücke, und

bringt schliesslich heraus, dass ich mich in lauter Widersprüchen bewege.

Zunächst soll ich die Voraussetzung „selbst indicirt“ haben, dass die wissenschaftliche und die religiöse Welt-erklärung zwei völlig getrennten Gebieten angehören; hiermit sei aber unvereinbar der Satz, dass die Dogmatik von ihren Sätzen alles ausschliesst, was sich mit unserer ganzen Welterkenntniss nicht zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschliesst. Ich sehe hier ab von der ungenauen Weise, mit der der Recensent, vermuthlich, um mir ein Vorbild „genauen Ausdrucks“ zu geben, meine Worte citirt. Ich habe die Forderung aufgestellt, dass die Dogmatik die religiösen Sätze mit unserer gesamten Welterkenntniss zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschliessen müsse, und dies näher dahin erläutert, dass die einheitliche religiöse Weltanschauung, welche die Dogmatik erstrebe, nur in dem Maasse wissenschaftlichen Werth beanspruchen könne, als einmal die religiösen Aussagen auf den Thatbestand der religiösen Erfahrung zurückgeführt und als zum Andern die Aussagen dieser religiösen Erfahrung im Zusammenhange mit aller anderweitigen wissenschaftlich gesicherten Erfahrung entwickelt würden. Mir ist nun zwar sehr wohl bekannt, dass Herrmann auf seinem Standpunkte, dem Standpunkte absoluter Trennung zwischen religiöser und wissenschaftlicher Weltbetrachtung, von jener Forderung nichts wissen will; er hat aber schlechterdings kein Recht, mir seine, von mir durchaus nicht getheilte Voraussetzung unterzuschieben und mich daraufhin des Widerspruchs zu bezichtigen. Denn zunächst habe ich mich wohl gehütet, der von Herrmann constant begangenen Verwechselung von Religion und Dogmatik mich schuldig zu machen. Zwar unterscheide ich nicht nur zwischen religiöser und wissenschaftlicher Erkenntniss, sondern ich betrachte sogar auch die dogmatischen Sätze selbst ihrem Ursprunge nach als religiöse; aber ich habe so ausdrücklich wie möglich zwischen der unmittelbar religiösen Betrachtungsweise und der wissenschaftlich vermittelten, welche letztere die der Dog-

matik ist, unterschieden. Die Dogmatik erhebt die Weltanschauung der einfachen Frömmigkeit in eine wissenschaftliche Form, indem sie dieselbe in einen universellen Zusammenhang hineinstellt, oder mit unsrer gesamten Welterkenntniss zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschliesst. Der praktische Werth, welchen die religiösen Aussagen einer bestimmten Kirchengemeinschaft für deren Genossen haben, wird also auch von der Dogmatik vorausgesetzt; sie selbst aber begnügt sich nicht mit einer lediglich praktische Zwecke abwägenden Beurtheilung, sondern fragt zugleich nach dem wissenschaftlichen Rechte jener Sätze, in einem systematischen Lehrganzen, welches eine Welterklärung geben will, eine Stelle zu behaupten.

Wenn aber der angebliche Widerspruch darin gefunden werden will, dass die Dogmatik einerseits den Glauben der Gemeinde darstellen und andererseits wieder objective, d. h. allgemeingiltige Erkenntniss erstreben soll, so ist der erhobene Vorwurf auch in dieser Fassung gegenstandslos. Herrmann meint, die letztere Aufgabe „in dem allein verständigen Sinne“ gerade durch Trennung der wissenschaftlichen und religiösen „Welterklärung“ zu erreichen. Der allein verständige Sinn aber ist ihm „natürlich“ der, „dass die Allgemeingültigkeit von vornherein nur auf die von einem concreten sittlichen Ideale beherrschte Gemeinschaft bezogen wird.“ Ich bin aber so unverständlich, dies keineswegs natürlich zu finden. Soll die Theologie überhaupt, wie ja auch Ritschl beansprucht, eine Wissenschaft sein, deren Ergebnisse auch von dem theoretischen Erkennen adoptirt werden, so genügt es keineswegs, die Giltigkeit ihrer Sätze lediglich für eine bestimmte „von einem concreten sittlichen Ideale beherrschte“ Gemeinschaft zu erweisen. Im Gegentheile hat sie die Aufgabe, die Wahrheit ihrer Sätze zu erweisen. Und diese Aufgabe erfüllt sie nicht dadurch, dass sie die „Zweckmässigkeit“ dieses oder jenes Vorstellungskreises plausibel macht, sondern lediglich dadurch, dass sie eine für alle Denkenden giltige Erkenntniss anstrebt. Dass dies von Alters her als die Aufgabe der Dogmatik betrachtet worden ist,

werde ich hoffentlich nicht erst zu erweisen brauchen; die entgegengesetzte Annahme hat also keineswegs das Recht, als selbstverständlich oder gar als „allein verständig“ zu gelten. Nun weiss ich meines Theils recht wohl, dass diese Aufgabe immer nur annäherungsweise erreichbar ist. Denn, wenn man einem Jeden auf dem Wege exact-wissenschaftlicher Beweisführung die Wahrheit eines bestimmten religiösen Vorstellungskreises andemonstriren könnte, so hätte aller Meinungsstreit auf religiösem Gebiete längst ein Ende gefunden. Eine einheitliche „Weltanschauung“, welche das Gebiet der Erfahrung nothwendigerweise überschreitet, um den letzten Gründen alles erfahrungsmässigen Daseins und Geschehens nachzuspüren, lässt überhaupt keine directe, sondern wie ich gesagt habe, nur eine indirecte Beweisführung zu, nämlich so weit es gelingt, sie als die befriedigendste unter allen möglichen Weltanschauungen zu erweisen. Und dies heisst wieder nicht blos, dass sie die zweckmässigste unter allen ist, sondern dass sie sich dem denkenden Geiste als diejenige Weltanschauung erprobt, welche mit den Thatsachen aller Erfahrung — der innern und äussern — am Besten übereinstimmt. Einen solchen Nachweis wird aber die Dogmatik immer wieder versuchen; denn sowenig der einfache Glaube als solcher desselben bedarf, so liegt es doch im eignen Interesse einer religiösen Gemeinschaft, sich über den objectiven Wahrheitsgehalt ihres Glaubens auch wissenschaftlich zu verständigen, und dadurch zugleich die nicht bloss particuläre, sondern universell-menschliche Bestimmung desselben zu erproben. Mich dünkt dies sind so selbstverständliche Sätze, dass ich den Leser beinahe um Entschuldigung bitten möchte, wenn ich sie hier in Erinnerung bringe.

Nun hat es freilich Herrn Herrmann beliebt, über meinen Satz, dass diese Aufgabe immer nur annäherungsweise erreichbar sei, seinen Spott auszugiessen. „Man kann nicht beweisen, dass Aussagen des Glaubens ausserhalb der Sphäre der Religion gelten, indem man nachweist, dass sie einem religiösen Bedürfniss entsprechen.“

Das ist freilich ein Satz von ganz unbestreitbarer Richtigkeit; aber was beweist er gegen die von mir der Dogmatik zugewiesene Aufgabe? „Wenn der Verfasser meint, es ginge wenigstens annäherungsweise, so ist dies wol das allerdings zu erwartende Zugeständniss, dass es im Grunde nicht geht. Dann sollte er es aber auch offen erklären, anstatt die Sache in solchem Nebel zu lassen.“ (S. 525). Ich fürchte, dass es vielmehr nur Herrmann's Missdeutungen sind, welche über meine wirkliche Meinung einen solchen „Nebel“ verbreitet haben. Einen Nachweis, wie Herrmann mir ihn als Intention zuschiebt, zu führen, ist mir niemals in den Sinn gekommen. Gesetzt einmal, das Streben nach einheitlicher Weltanschauung entspringe, wie ich früher allerdings mit Ritschl annahm, einem religiösen Trieb, so wäre wenigstens dasjenige religiöse Bedürfniss, welches dieser Trieb zu befriedigen suchte, so allgemein, dass Alle, welche überhaupt eine einheitliche Weltanschauung anstreben, Christen wie Heiden, Theologen wie Philosophen, Idealisten wie Materialisten, darin übereinkämen. Dann aber lohnte es sich doch wol der Mühe, in dem vorhin erörterten Sinne zu zeigen, dass eine bestimmte Weltanschauung unter allen für uns möglichen die wissenschaftlich befriedigendste sei, auch auf die Gefahr hin, der Beweis gelinge nur annäherungsweise. Nach Herrmann's Deutung aber muss ich den Unsinn behauptet haben, dass der Nachweis des praktischen Werthes, den eine gegebene religiöse Anschauung für eine bestimmte Gemeinschaft beansprucht, zugleich die Giltigkeit dieser Anschauung für die Draussenstehenden wenigstens „annäherungsweise“ beweise! Ist eine solche Unterschiebung im ehrlichen Kampfe erlaubt?

Aber Herrmann hat noch weitere Widersprüche in meiner Darstellung entdeckt. „Wie reimt sich ferner die Forderung, dass die religiöse Weltanschauung durch die wissenschaftliche Welterkenntniss bestimmt werde, mit dem früheren Urtheile, dass die Gegenstände der ersteren über das Gebiet der letzteren hinausliegen, und sich deshalb einer eigentlich wissenschaftlichen Beweisführung ent-

ziehen?“ (S. 524). Zur Lösung dieses Widerspruchs soll ich mir „mit einem Bilde helfen“, einer „dürftigen Auskunft“, hinter welcher sich wieder nur meine Unklarheit über den wirklichen Sachverhalt verberge. Diesen Insinuationen gegenüber habe ich zunächst wieder den von Herrmann künstlich verschobenen Thatbestand zurechtzustellen. Es ist nicht wahr, was Herrmann seinen Lesern erzählt, dass ich forderte, die religiöse Weltanschauung müsse durch die wissenschaftliche Welterkenntnis bestimmt werden. Wie er diese Unterschiebung zu Wege bringt, wird sich gleich zeigen. Aber es ist allerdings wahr, ich suche in der Dogmatik die Glaubensaussagen im Einklange mit den Thatfachen der religiösen und aller anderweiten wissenschaftlich gesicherten Erfahrung zu entwickeln, und finde in der Erfüllung dieser Aufgabe die wissenschaftliche Behandlung, welche die Dogmatik fordert, auch wenn der ihr zu Grunde liegende Glaubensgehalt sich einer wirklich wissenschaftlichen Beweisführung entzieht. Wo ist aber hier ein Widerspruch? Der mir nachgesagte Widerspruch kommt lediglich dadurch heraus, dass Herrmann mir andichtet, ich wollte über die Wirklichkeit der zuerst für wissenschaftlich unerweislich erklärten „Glaubensgegenstände“ nachträglich doch wieder die wissenschaftliche Kritik oder was ich dafür ausgeben entscheiden lassen. Was ich für wissenschaftlich unbeweisbar, genauer einem directen wissenschaftlichen Beweise unzugänglich erklärt habe, ist die objective Realität des religiösen Verhältnisses selbst und die darin vorausgesetzte objective Wirklichkeit Gottes. Nun fordern aber die gegebenen Data der religiösen Erfahrung nach meiner Meinung eine Weltanschauung, welche ihnen nicht minder als aller anderweiten Erfahrung gerecht wird. Den wirklichen Thatbestand der religiösen Erfahrung sicherzustellen, ist mir allerdings eine Frage der Wissenschaft, die überall darauf ausgeht, Thatfachen zu constatiren und in ihrem Zusammenhange zu begreifen. Ich meine aber, dass diese Aufgabe keineswegs in Widerspruch steht mit der über die strenge wissenschaftliche Beweisbarkeit hin-

ausgehenden Durchführung einer einheitlichen Weltanschauung, in welcher auch jene Thatsachen nicht minder wie alle anderweiten Erfahrungsthatfachen ihre Begründung finden. Nur folgt mir freilich aus der Unerweisbarkeit der letzten Gründe der Dinge keineswegs, dass überhaupt alle Sätze, welche man als „Glaubenssätze“ aufzustellen für gut findet, schon darum, weil sie diesen Anspruch erheben, für das wissenschaftliche Erkennen *in noli me tangere* sind.

Wie kommt aber Herrmann dazu, mir die Forderung anzudichten, dass die religiöse Weltanschauung durch die wissenschaftliche Welterkenntnis bestimmt werden müsse? Wieder nur durch eine gründliche Missdeutung meiner wirklichen Meinung. Meine Bestimmung der wissenschaftlichen Aufgabe der Dogmatik wird von ihm dahin verschoben, dass nach mir die Dogmatik „eine gleichartige Fortsetzung der ohne sie unvollständigen wissenschaftlichen Welterkenntnis“ sein soll (S. 525). „Diese Meinung“ fährt er fort „zurückzuweisen, dürfte nicht schwer sein; mit dem Verfasser darüber zu rechten, ist überflüssig, da er in dieses Gebiet nur mit Behauptungen vordringt, auf eine geordnete Untersuchung sich nicht einlässt.“ Aber meine Worte lauteten so: „Geht auch das Gebiet des Glaubens über die Erfahrung hinaus, so darf es doch mit derselben nicht in Widerspruch kommen, sondern muss die Erfahrung zur Grundlage und zum Ausgangspunkt für eine über die Grenzen der Erfahrung hinaus erweiterte, dieselbe ausdeutende und ergänzende Weltanschauung nehmen.“ Wo ist hier von einer „gleichartigen“ Fortsetzung der wissenschaftlichen Welterkenntnis die Rede? „Gleichartig“ wäre doch eine solche „Fortsetzung“ nur dann, wenn sie mit denselben Mitteln, wie die „wissenschaftliche Welterkenntnis“ erreicht würde und den Anspruch auf gleiche wissenschaftliche Evidenz wie diese erhöhe. Aber dies habe ich ja grade so nachdrücklich wie möglich bestritten! Und weit entfernt, in „dieses Gebiet“ bloß „mit Behauptungen vorzudringen“, habe ich ja von den Gesichtspunkten, die mich geleitet haben, die bündigste

Rechenschaft abgelegt. Ich habe für Jeden, der verstehen wollte und konnte, so deutlich als möglich gezeigt, dass zwar der Trieb nach einer einheitlichen Weltanschauung dem menschlichen Geiste unaustilgbar eingepflanzt sei, dass aber jeder Versuch, eine letzte Causalität, eine höchste Einheit des erfahrungsmässig gegebenen Daseins zu finden, über die Erfahrung und damit zugleich über die streng wissenschaftliche Beweisbarkeit hinausgehe. Die Aufstellung einer einheitlichen Weltanschauung, möge sie nun im religiösen Interesse von der Dogmatik, oder im rein theoretischen Interesse von der Philosophie unternommen werden, ist also nach meiner Meinung der streng wissenschaftlichen Erkenntniss grade nicht gleichartig, sondern von dieser sorgfältig zu unterscheiden (vgl. die Erläuterung zu § 49). Eine „Ergänzung“ unsres erfahrungsmässigen Wissens wird man immer zu erstreben sich gedrungen fühlen, so lange jenes seine Gränzen erkennt, der Einheitstrieb unsres Geistes aber uns drängt, diese Gränzen zu überschreiten. Die Thatsache, dass grade die Religion diesen Einheitstrieb besonders lebendig er regt, beweist aber noch keineswegs, dass die Einsicht in die Nothwendigkeit jener „Ergänzung“ eben nur durch ein „religiöses Urtheil“ zu Stande komme.

Der Hauptanstoss, den meine Ausführungen Herrn Lic. Herrmann gegeben haben, scheint aber noch an einer andern Stelle zu liegen. Er berichtet, dass ich „unsre gesammte Welterkenntniss“, „bekanntlich eine sehr schwankende Grösse“, „als Norm zur Feststellung dessen, was in der Dogmatik giltig sein soll, verwendet“ habe. „Können die dogmatischen Sätze sich nicht als gleichartige Fortsetzung der wissenschaftlichen Welterkenntniss erweisen, so wird an ihnen gebessert.“ „Die Kehrseite dieses Verfahrens müsste doch wol sein, dass man ebenso die Resultate unsrer gesammten Welterkenntniss an den feststehenden Ergebnissen der Dogmatik misst und nöthigenfalls rectificirt. Ob der Verfasser dies wol thut? Das Vorgehen vieler materialistischen Naturforscher auf demselben Wege würde ihn nur dazu ermuthigen können.“

(S. 523). Ich begnüge mich, dem gegenüber zu fragen, ob die „feststehenden Ergebnisse der Dogmatik“ nicht etwa erst recht „eine schwankende Grösse“ sind. Was dagegen unter der Forderung gemeint ist, dass die dogmatischen Sätze mit dem constatirten Thatbestande der Erfahrung, der religiösen, wie der ausserreligiösen, nicht in Widerspruch kommen dürfen, ist für jeden wol ohne Weiteres klar, der es vorzieht, gewissen heiklen Fragen nicht klüglich aus dem Wege zu gehen, sondern ehrlich und offen Rede zu stehen.

Weiter weckt meine Forderung, dass die dogmatischen Sätze in den Zusammenhang einer allseitig wissenschaftlich gesicherten Erfahrung sich einfügen lassen, bei Herrmann die Besorgniss, dass darüber der — doch auch geforderte — Zusammenhang mit dem christlichen Principe verloren gehe, ja dass schliesslich das letztere selbst in Gefahr komme! (S. 525). Also aufgepasst lieber Leser, unser Christenglaube mit seinen „feststehenden“ Wahrheiten ist in Gefahr!

Dass Jemand vom christlichen Geiste erfüllt sein und dennoch „eine Menge technischer Fehler von grosser Gemeenschädlichkeit begehen“ könne, will ich durchaus nicht in Abrede stellen. Nach Herrmann schwindet „die Gefahr“ erst „unter der freilich falschen Voraussetzung, dass das christliche Princip mit der wissenschaftlichen Welt-erkenntniss unter einer höheren Einheit begriffen ist, welche dafür garantirt, dass die Normirung der dogmatischen Sätze durch diese in ihren Zusammenhang mit jenem nicht störend hineingreift.“ „Diese Voraussetzung bildet in der That den Hintergrund, welcher den Bestimmungen des Verfassers, die sich in dieser Richtung bewegen, einen verständlichen Sinn gibt.“ (S. 526). So wäre also doch, wenn auch nur in Folge einer falschen Voraussetzung, die Gefahr für den christlichen Glauben, welche „die Gemeinde“ mit „Besorgniss“ über mein „Vorgehen“ erfüllt, glücklich verschwunden? Doch nein, die Meinung ist diese: jene Gefahr würde verschwinden, wenn meine (angebliche) Voraussetzung richtig wäre; da

sie falsch ist, bleibt die Gefahr, also auch das Recht der Gemeinde, über mein Vorgehn Besorgniss zu hegen, bestehn. Wie mir scheint, gilt nun für Herrmann die Voraussetzung einer höheren, das christliche Princip mit der wissenschaftlichen Welterkenntniss zusammenfassenden Einheit als gleichbedeutend mit der Forderung, dass die Dogmatik eine gleichartige Fortsetzung der wissenschaftlichen Welterkenntniss sei. In diesem Sinne habe ich bereits abgelehnt, mich zu jener Voraussetzung zu bekennen. Sie lässt aber noch einen andern Sinn zu, in welchem ich mich wirklich zu ihr bekenne: nämlich die Forderung einer einheitlichen Weltanschauung, für welche die Realität des im Christenthum offenbarten vollkommen religiösen Verhältnisses den Ausgangspunkt bildet. Welche Gefahr bei einer solchen Forderung das christliche Princip laufen könne, vermag ich nicht abzusehn. Aber freilich ist darin der Anspruch mit eingeschlossen, in der Dogmatik keine Aussage gelten zu lassen, die nicht wirklich in dem christlichen Princip enthalten ist, sich also nicht, sei es als wirklicher Bestandtheil, sei es als nothwendige Voraussetzung christlich-religiöser Erfahrung legitimirt. Und eben darum fordere ich weiter, die dogmatischen Sätze überall auf den ihnen zu Grunde liegenden religiösen Erfahrungsgehalt zurückzuführen. Um dieser Forderung zu genügen, verlange ich, dass die Dogmatik sich mit den Resultaten der religionsphilosophischen Forschung im Einklang halten soll. Der Religionsphilosophie aber weise ich die wissenschaftliche Aufgabe zu, die religiösen Vorstellungen zunächst als psychische Phänomene zu betrachten, und aus der Gesetzmässigkeit des menschlichen Geisteslebens zu erklären.

Nun hat freilich Herrmann die Entdeckung gemacht, dass diese Forderung mit der zuerst formulirten Aufgabe der Dogmatik in Widerspruch stehe, eine einheitliche Weltanschauung im Einklange mit der religiösen und aller anderweiten Erfahrung aufzubauen. Er redet von zwei völlig verschiedenartigen Gedankengängen, von denen der eine von Anfang an von dem andern durchwachsen sei

und schliesslich ganz in den Hintergrund gedrängt werde (S. 526). Auf diesen Vorwurf erwidere ich ganz einfach, dass Herrmann meine wirkliche Meinung gar nicht verstanden haben kann. Wenn der wissenschaftliche Werth der Dogmatik in ihrem Einklange mit der Erfahrung beruht, wenn eben darum alle dogmatischen Aussagen zunächst auf den wirklichen Thatbestand der religiösen Erfahrung zurückzuführen sind, so ist ja die von mir ursprünglich formulierte wissenschaftliche Aufgabe gerade nur mittelst einer durchgeführten Theorie des religiösen Erkennens erfüllbar, welcher die Aufgabe zufällt, die religiösen Vorstellungen auf die ihnen zu Grunde liegenden innern Vorgänge im Menschengenosse und auf die Gesetzmässigkeit dieser Vorgänge zurückzuführen. Wenn für Herrmann's Standpunkt weder die eine noch die andere Aufgabe existirt, so durfte ihn dies wenigstens nicht an dem Zugeständnisse hindern, dass die zweite Aufgabe für mich einen wesentlichen Bestandtheil der ersteren bildet. Der angebliche Widerspruch existirt auch hier nur in des Kritikers trüber Phantasie.

So grundlos aber alle jene mit beneidenswerthem Selbstgefühle vorgetragenen Anklagen sind, so vermag ich sie, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, aus der Abneigung zu begreifen, welche Herrmann überhaupt dem ganzen wissenschaftlichen Standpunkte, von welchem meine Dogmatik ausgeht, entgegenbringt. Es wirft zwar in jedem Falle ein schlechtes Licht auf die wissenschaftliche Objectivität seines Verfahrens, wenn er überall darauf aus ist, mir Widersprüche anzuheften, ohne auch nur den guten Willen zu zeigen, sich um das Verständniss meiner Worte zu bemühen. Aber ich nehme zu seiner theilweisen Entschuldigung an, dass bei jenen Missverständnissen und Missdeutungen die Unfähigkeit des Kritikers, sich in andere Gedankengänge, als in die bei Ritschl gelernten hineinzufinden, eine erhebliche Rolle gespielt hat. Es wird daher nothwendig sein, mich zunächst mit Ritschl auseinanderzusetzen.

Ritschl geht davon aus, dass Religion und theore-

tisches Erkennen „entgegengesetzte Thätigkeiten“ seien (III, 170) und kann nicht stark genug gegen die Einmischung wissenschaftlicher Erkenntniss in die Religion protestiren. Wenn er nun von dem theoretischen Erkennen „in der Philosophie wie in den einzelnen Wissenschaften“ erklärt, „dasselbe richte sich auf die allgemeinen Gesetze des Erkennens und des Daseins von Natur und Geist“ (S. 178), dieses Interesse aber als ein anderes bezeichnet, als welches die Religion verfolge, so vermisse ich hier die Anerkennung, dass auch die Theologie als Wissenschaft ein theoretisches Erkennen erstrebt, dass also ihr „Interesse“ nicht ohne Weiteres in dem der Religion aufgeht. Andererseits verlangt er wieder, dass das theoretische Erkennen die Grundvoraussetzung der Religion, die Idee Gottes und zwar in ihrer christlichen Bestimmtheit, als „allgemein wissenschaftliche Wahrheit“ anerkennen soll, und fordert demgemäss von der Theologie, dass sie „mit dem vollen Begriffe des persönlichen Gottes, der die moralische Verbindung der Menschen als den Endzweck in der Welt begründet, als der wissenschaftlichen Grundwahrheit anfangt“. Es ist zunächst der Sinn festzustellen, in welchem hier das Wort „Wissenschaft“ gebraucht ist. Ritschl gebraucht das Wort gelegentlich in dem modern naturwissenschaftlichen Sinne von Erkenntniss des Naturmechanismus. Dass in diesem Sinne von dem Dasein Gottes als einer wissenschaftlichen Grundwahrheit nicht die Rede sein könne, leuchtet ein; vielmehr gilt hier der Satz, dass „das wissenschaftliche Erkennen nicht bis zu dem obersten Gesetze der Dinge vordringt“. Sodann braucht Ritschl das Wort aber auch in dem Sinne einer Erklärung unumgänglicher Data des menschlichen Geisteslebens (S. 192). In diesem Sinne ist ihm die Gottesidee eine wissenschaftliche Hypothese, die Annahme dieser Hypothese ein Act theoretischer Erkenntniss. Sind die betreffenden Data eben nur durch die Hypothese der Gottesidee zu erklären, so ergibt sich hierdurch die „allgemeine Vernünftigkeit“, die allgemeine oder „wissenschaftliche Wahrheit“ der dem Christenthume zu Grunde lie-

genden Anschauung der Welt unter der Idee Gottes, und damit die Nothwendigkeit für das theoretische Erkennen, die Idee Gottes zu adoptiren. Hiernach dient die auch nach Ritschl zunächst von der Einbildungskraft concipirte Gottesidee zur „gesetzlichen Erklärung“ der Welt; der Gedanke Gottes hat „gesetzliche Nothwendigkeit“, ist „Ausdruck des obersten Weltgesetzes“. Ich kann mich hier nicht darauf einlassen, den Gebrauch des Wortes Gesetz in diesen Ausführungen zu untersuchen. Wenn Ritschl die Religion ein „praktisches Gesetz“ des menschlichen Geistes nennt, so braucht er das Wort in dem Sinne einer praktischen Nöthigung oder eines praktischen Triebes unseres Geistes, und vertauscht es dann wieder bald mit „Organ“, bald mit „Function“. Wenn wir ferner lesen, das allgemeine Gesetz des Geisteslebens sei, dass das Geistesleben Endzweck ist, die Natur aber Mittel dazu, so ist damit nur die in den verschiedensten Functionen des Menschengestes wiederkehrende Grundthatsache gemeint, dass wir als bewusste und wollende Wesen uns genöthigt finden, unser Geistesleben als Zweck zu betrachten. Wenn aber der Gedanke Gottes als gesetzliche Erklärung der Welt, oder als Ausdruck des obersten Weltgesetzes betrachtet wird, so ist die Meinung hier vielmehr die, dass wir uns durch unser Denken genöthigt finden, die höhere Einheit von Geist und Natur unter der Idee eines zwecksetzenden Willens anzuschauen, welcher das Geistesleben als Zweck, die Natur als Mittel geordnet habe.

Nun ist es ja ganz unzweifelhaft, dass dies Zusammensein von Natur und Geistesleben von jeher zu der Annahme eines letzten Einheitsgrundes beider geführt hat. Aber ob diese Annahme eine wirklich wissenschaftliche Erkenntniss involvirt, ist bekanntlich sehr streitig. Sie beruht nicht auf wissenschaftlicher Einsicht in den gegebenen Zusammenhang der Dinge, sondern auf dem Einheitstribe unseres Geistes, dessen Organ auch nach Ritschl vielmehr die Einbildungskraft ist. Noch weniger lässt sich dieser Einheitsgrund zugleich als eine

wissenschaftliche Hypothese betrachten, welche das Zusammensein von Natur und Geistesleben „erklärt“, oder der Ausdruck für das Gesetz dieses Zusammenseins ist. Denn von Erklärung im wissenschaftlichen Sinne könnte nur die Rede sein, wenn uns hierdurch der Causalzusammenhang von Natur und Geistesleben verständlich würde. Dies meint aber Ritschl nicht. Er hat vielmehr den teleologischen Zusammenhang beider im Sinn und unter dem Gesetze dieses Zusammenhangs versteht er die Zweckbeziehung der Natur auf das Geistesleben als eine von vornherein für das Zusammensein beider geordnete. Da wir nun von Zwecken und Zweckverknüpfung nur bei bewussten und wollenden Subjecten zu reden pflegen, so ergibt sich hiermit freilich zugleich die Nothwendigkeit der Annahme eines gesetzgebenden Willens, also eines persönlichen Gottes. Genau besehen haben wir aber hier nicht sowol einen wirklichen durch ein regelrechtes Schlussverfahren geführten Beweis, als vielmehr ein analytisches Urtheil. Denn ist die Zweckbeziehung von Geist und Natur als objective Thatsache anerkannt, und ist diese Zweckbeziehung durchaus in Analogie mit menschlicher Zweckbeziehung gedacht, so ist implicite damit schon gesagt, dass diese Zweckbeziehung nur einen zwecksetzenden Willen zum Urheber haben könne. Aber gerade die Hauptsache steht eben in Frage, ob man nämlich die Analogie menschlicher Zwecksetzung ohne Weiteres auf das Weltganze übertragen dürfe. Dass wir Menschen vermöge unserer psychophysischen Organisation uns ganz unwillkürlich zu dieser Reflexion hingetrieben finden, beweist eine subjective Nöthigung, uns dies Verhältniss von Geist und Natur unter teleologischen Gesichtspunkten vorzustellen; aber wie die materialistische Naturphilosophie einfach durch ihre Existenz beweist, ist diese Nöthigung keineswegs eine unwiderstehliche. Man kann sich das Zusammensein von Natur und Geistesleben auch ausschliesslich unter der Kategorie der Causalität vorstellen, und die Betrachtung unter der Kategorie des Zweckes ablehnen. Möge man aber nun die Welt unter dem einen

--

oder unter dem andern Gesichtspunkte betrachten, beide Male ist es eben nur der über die gegebenen Thatsachen hinausgehende Einheitstrieb unseres Geistes, welcher das Zusammensein von Natur und Geist überhaupt auf eine höhere Einheit zurückführt. Dass diese Einheit eine teleologische Beziehung der Natur auf das Geistesleben sei, ist also weder eine gegebene Thatsache, noch ein Gesetz, d. h. eine allgemeine Formel zur Erklärung von Thatsachen, sondern eine über das Gegebene hinaus gehende ideale Anschauung, die allerdings mit dem Bewusstsein unserer Menschenwürde und Menschenbestimmung auf's Innigste verwachsen, bei einer ethischen Betrachtung der Welt also allerdings ganz unabweisbar ist, die aber das Gebiet theoretischer oder wissenschaftlicher Erkenntniss unzweifelhaft überschreitet. Nur die unwillkürliche subjective Nöthigung zur teleologischen Weltbetrachtung kann eine gegebene Thatsache heissen. Man kann für diese Nöthigung ein Gesetz aufweisen, indem man die Gesetzmässigkeit, welche die Lebensäusserungen des menschlichen Geistes überhaupt durchwaltet, untersucht — aber auch in fixen Ideen, Hallucinationen und geistigen Störungen aller Art waltet eine, wenn auch vielleicht vielfach noch sehr unvollständig aufgewiesene Gesetzmässigkeit.

Ritschl hat unzweifelhaft Recht, wenn er sagt: das theoretische Erkennen nimmt die (NB. sicher constatirte) Wirklichkeit der Dinge als gegeben hin und sucht nur ihre gesetzliche Wechselbeziehung zu erkennen. Er hat auch ganz Recht, wenn er die Erkenntniss der Gesetze des geistigen Lebens eben so gut als ein theoretisches Erkennen betrachtet, wie die Erkenntniss der Gesetze des Naturmechanismus. Aber es ist schon zweideutig und schillernd ausgedrückt, wenn es heisst, das theoretische Erkennen müsse neben der Realität der Natur auch die Realität des Geisteslebens als gegeben anerkennen. Soll unter der Realität des Geisteslebens die Realität der Phänomene gemeint sein, welche wir Empfindung, Vorstellung, Wille nennen, so versteht sie sich natürlich ganz von selbst. Und auch wenn mit dem Nebeneinanderstellen von

Geistesleben und Natur nur gesagt sein will, dass wir jene Phänomene der Empfindung, Vorstellung u. s. w. aus mechanischer Bewegung nicht ableiten können, so stimmen selbst namhafte Naturforscher noch zu. Aber die Meinung ist vielmehr die, dass das theoretische Erkennen die praktischen Gesetze des Geisteslebens oder die Gesetze unseres Handelns als eine Gesetzmässigkeit neben der Gesetzmässigkeit für den Naturmechanismus anerkennen, also auch das geistige Leben, sofern es in seiner Eigenthümlichkeit als Zweckthätigkeit gedacht werde, als ein Gebiet behandeln müsse, welches sich zur Natur völlig gleichgiltig verhalte. Anders ausgedrückt: weil das menschliche Geistesleben nach Zwecken thätiges Handeln ist, so kann seine eigenthümliche Gesetzmässigkeit eben nur unter der Kategorie des Zwecks, nicht unter der Kategorie der Causalität betrachtet werden. Hier ist nun ebensowol der Vordersatz als der Nachsatz in Anspruch zu nehmen. Zunächst der Vordersatz: denn er drückt die Eigenthümlichkeit des Geisteslebens nur unvollständig aus. Zwecke kann der Mensch nur setzen, sofern er nicht blos Empfindungen und Triebe, sondern auch Bewusstsein hat, ein Bewusstsein um sich selbst als ein nach Zwecken thätiges Subject und ein Bewusstsein um seine Zwecke und um die Mittel sie durchzuführen. Sonach gehört das Vorstellen, Urtheilen und Schliessen ganz wesentlich mit zu der Eigenthümlichkeit des Geistes in seinem Unterschiede von der Natur, und die Gesetze des geistigen Lebens sind keineswegs blos auf die Gesetze unseres Handelns zu beschränken, sondern schliessen auch die logischen Gesetze des Erkennens ganz wesentlich ein. Mit der Behauptung, dass das Erkennen in Vorstellungen dem Fühlen und Wollen sein Gesetz nicht auferlegen dürfe (S. 181), wird jener Sachverhalt nicht aus der Welt geschafft; vielmehr fordert jedenfalls die einheitliche Auffassung unseres Geisteslebens, unser Fühlen, Denken und Wollen unter der höheren Einheit Eines und desselben Geisteslebens zu begreifen. Dass speciell die Religion sich nach der logischen Bedingung des theoretischen Erkennens nicht unbe-

dingt zu richten brauche, ist wieder ein schillernder Satz, der ebenso gut etwas unzweifelhaft Richtiges, als auch etwas unzweifelhaft Falsches ausdrücken kann.

Aber auch die Folgerung ist unrichtig, dass die eigenthümliche Gesetzmässigkeit des geistigen Lebens eben nur unter der Kategorie des Zwecks, nicht unter der Kategorie der Causalität betrachtet werden dürfe. Daraus, dass der Mensch Zwecke setzt, folgt doch nicht, dass man nur fragen dürfe, welches diese Zwecke seien, und welchen Zweck es habe, dass er überhaupt Zwecke setzt. Sondern man muss auch fragen, welche Ursachen diese seine zwecksetzende Thätigkeit hat, und in welchem Zusammenhange sie mit den andern Thätigkeiten des Geisteslebens stehen. Kurz, man mag noch noch so sehr die Eigenthümlichkeit des Geisteslebens der Natur gegenüber betonen, so kann man sich doch der Forderung nicht entziehen, auch die menschliche Zweckthätigkeit selbst als eine besondere Function unseres einheitlichen Geisteslebens im Zusammenhang mit allen übrigen geistigen Functionen zu betrachten. Für die wissenschaftliche Betrachtung aber sind alle diese Functionen Phänomene, „psychische Ereignisse,“ deren Gesetz sie untersucht. Dass man umgekehrt auch wieder alle unsere Vorstellungen, insbesondere die sittlichen und religiösen, unter der Kategorie des Zweckes, also nach dem Werthe, den sie für den geistigen Selbstzweck des Menschen haben, betrachten könne, wird damit von Ferne nicht bestritten. Die Frage ist lediglich die, ob man ein Recht habe, diese letztere Betrachtungsweise da wo es sich um die Erkenntniss der Gesetze des menschlichen Geisteslebens handelt, so völlig zu isoliren. Und diese Frage muss ich verneinen. Ich begreife recht gut das subjective Motiv solcher Isolirung. Man fürchtet von einer Untersuchung des gesetzmässigen Zusammenhangs der geistigen Phänomene, dass die teleologische Betrachtung darüber verloren gehe. Freilich ist für jene Untersuchung diese teleologische Betrachtung selbst wieder ein Phänomen, dessen Gesetz sie untersucht. Aber daraus folgt doch nicht die Auflösung der letzteren. Soll

vielmehr dem Einheitstriebe unseres Geistes Genüge geschehen, so muss sowol die eine als die andere Betrachtungsweise in ihrem Rechte anerkannt, beide aber müssen als die zwei zusammengehörigen Seiten eines einheitlichen Ganzen betrachtet werden.

Sodann fürchtet man die Geisteswissenschaft zur Naturwissenschaft herabzudrücken. Da einmal unser Geistesleben in den Naturzusammenhang „verflochten“ sei (Ritschl III, 190), so könne seine Eigenthümlichkeit gegen die Natur „nur in praktischen Gesetzen“, oder, wie es gleich nachher heisst, in den „Gesetzen unseres Handelns“ erkannt werden. Hierbei scheint die Voraussetzung zu walten, dass die „Gesetze des logischen Erkennens“ nicht in der Eigenthümlichkeit unseres Geisteslebens, sondern in der Naturbestimmtheit desselben gegründet seien, eine Voraussetzung, welcher H. allerdings sehr bestimmten Ausdruck gibt. Aber bei Ritschl begegnet uns ja anderwärts die ganz richtige Einsicht, dass die Eigenthümlichkeit des geistigen Lebens nicht bloß an der Macht des Wollens, sondern auch an der Macht des Erkennens erprobt werde (S. 174) und ebenso erkennt derselbe Ritschl ganz richtig an, dass wir nicht bloß im Gebiete des Erkennens, sondern ebenso sehr auch im Gebiete des Handelns uns durch unser Verflochtensein mit dem Naturzusammenhang auch wieder gehemmt und beschränkt fühlen (ibd.). Weder durch die wissenschaftliche Erkenntniss, noch durch das moralische Handeln wird daher diejenige Selbstschätzung erreicht, in welcher sich der Mensch durch die Gemeinschaft mit Gott seine Stellung über der Welt gewinnt (S. 182). Wenn also der Mensch allein durch Religion sich in seiner geistigen Eigenthümlichkeit gegenüber der Natur zu behaupten vermag, so liegt dies nicht darin, dass er in der Religion sich nach Zwecken handelnd verhält, sondern darin, dass er in der Religion eine eigenthümliche Art sowol des Erkennens als des Handelns bethätigte, durch welche er im Unterschiede von anderem Erkennen und Handeln seine Freiheit über die Natur ge-

winnt und dadurch seine geistige Eigenthümlichkeit behauptet.

Nach dem Allen ergibt sich, dass die auch von Ritschl angestrebte Erkenntniss der Gesetze unseres geistigen Lebens sich ebensowol auf unser Denken als auf unser Handeln (und auch unser Fühlen) als auch auf die Einheit beider als Functionen eines und desselben Geisteslebens zu erstrecken habe. Soll also die Theologie als „Wissenschaft“ eben auf die Erkenntniss jener Gesetze sich stützen, so ist es keineswegs ein „methodischer Fehler“, wie H. mir vorwirft (S. 550), sondern einfach eine wissenschaftliche Forderung, dass auch die religiösen Vorstellungen (ebenso wie die religiösen Gefühle und Handlungen) als gegebene Data behandelt werden, die in dem geistigen Leben des Menschen ihre Ursache haben. Eine andere Frage ist, ob die Glaubenslehre als solche sich mit diesen Untersuchungen zu beschäftigen habe. Hierauf antworte ich, dass sie dies nur insoweit zu thun hat, als sie das wissenschaftliche Recht ihrer Sätze zu erweisen sucht, nicht aber sofern sie die religiöse Weltanschauung einer geschichtlichen Gemeinschaft entwickelt. Verfolgte sie lediglich den letzteren Zweck, so reichte es völlig aus, den religiösen Werth der verschiedenen dogmatischen Aussagen für die Gemeinde zur Geltung zu bringen. Nun will ich gewiss die Berechtigung einer Darstellung, welche sich lediglich die letztere Aufgabe stellt, nicht verkennen. Aber ich vermag nicht abzusehen, mit welchem Rechte man die weitergehende Intention, die religiöse Weltanschauung des Christenthums auch wissenschaftlich soweit möglich zu legitimiren, als ein unzulässiges Beginnen a limine abweisen dürfe. Erstrebt doch auch Ritschl in seiner Weise eine „wissenschaftliche Erkenntniss der Religion“ (S. 191).

Allerdings kommt nun hier sofort wieder die Grunddifferenz meiner wissenschaftlichen Methode von der Ritschl's zum Vorschein. Ritschl getraut sich auf der einen Seite, die wissenschaftliche Nothwendigkeit des Gottesgedankens nachweisen zu können; auf der andern begnügt er sich, nachdem dieser Nachweis einmal geliefert ist, den praktisch-

religiösen Werth der verschiedenen dogmatischen Aussagen aufzuzeigen. Ich dagegen bestreite die Möglichkeit des ersteren Nachweises, bemühe mich dagegen den wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik dadurch sicher zu stellen, dass ich in einem grundlegenden Theile die Aussagen der religiösen Erfahrung nicht bloß überhaupt auf das geistige Gesetz, das zur religiösen Welt- und Lebensbetrachtung treibt, sondern auch auf die speciell dem religiösen Vorstellen als solchem innewohnende Gesetzmässigkeit zurückführe und dadurch einen Maasstab zu gewinnen suche für den nicht bloß praktischen, sondern allerdings zugleich auch theoretischen Werth jener Aussagen. Ich glaube auf meinem Wege zugleich ein sicheres Kriterium zu erlangen für das, was in den religiösen Aussagen wirklich auf Erfahrung beruht, und insofern auch eine streng wissenschaftliche Behandlung zulässt und für das, was darin Weltanschauung, und insofern freilich nicht streng wissenschaftlich erweislich ist. Aber auch von den Bestandtheilen letzterer Art suche ich zu zeigen, dass auch diese Aussagen vermöge einer in der Gesetzmässigkeit unseres Geisteslebens begründeten subjectiven Nöthigung entstanden sind; und ich begründe ihr Recht vor dem Forum der Wissenschaft durch den Nachweis ihres Zusammenhangs mit unserer (religiösen und ausserreligiösen) Erfahrung und ihrer Brauchbarkeit für Aufstellung einer von dem Einheitstribe unseres Geistes geforderten wirklich einheitlichen, d. h. das gesammte Gebiet unserer Erfahrung umschliessenden und ergänzenden Weltanschauung. Dass die Untersuchungen letzterer Art nicht sowol streng dogmatische, als vielmehr religionsphilosophische sind, also dem eigentlichen dogmatischen Systeme nicht angehören, glaube ich sehr deutlich ausgesprochen zu haben; aber sie bilden für mich eben den religionsphilosophischen Unterbau, welcher die wissenschaftliche Haltung der Dogmatik in dem angegebenen Sinne zu sichern sucht. Eben darum muss ich meinestheils die Forderung ablehnen, die in der religionsphilosophischen Einleitung erörterten Begriffe lediglich auf den praktisch-religiösen Werth hin,

den sie für die christliche Gemeinschaft haben, zu untersuchen und muss mich gegen den von H. wider mich erhobenen Vorwurf der Missdeutung jener Begriffe verwalten, wenn derselbe einfach auf die von mir eingeschlagene Methode gegründet werden will. Ich glaube den specifisch kirchlichen Werth aller jener Begriffe ganz und voll zu seinem Rechte gebracht zu haben, aber an dem dafür allein geeignetem Orte, im dogmatischen Systeme.

Soweit also, glaube ich, können Ritschl's Methode und die meinige friedlich neben einander bestehen, ohne dass eine der andern das Recht zum Dasein verkümmerte.

Ein principieller Differenzpunkt dagegen betrifft die bereits berührte Frage nach der wissenschaftlichen Erweislichkeit der Gottesidee. Ich habe die Gründe angegeben, aus denen ich diese Annahme ablehnen muss. Nur indirect, in dem Maasse, als es gelingt, die religiöse Lebensbetrachtung als nothwendiges Erforderniss einer wirklich einheitlichen, d. h. das Ganze unserer Erfahrungen umschliessenden Weltanschauung aufzuweisen, gebe ich die Erweislichkeit der „allgemeinen Wahrheit“ der Gottesidee zu. Aber dieser Versuch gelingt immer nur annäherungsweise: denn sonst müsste jeder Streit über das Recht einer von der Idee Gottes geleiteten Weltanschauung längst sein Ende gefunden haben. Auch der moralische Beweis in der von Ritschl angebrachten Modification (welche sich übrigens nahe mit der Biedermann'schen Modification des ontologischen Beweises berührt) kann nicht als Beweis im strengen Sinne gelten. Wenn freilich die Thatsache, dass dem Menschengeniste die teleologische Betrachtung der Natur als Mittels zum Endzwecke des Geisteslebens eigenthümlich ist, ohne Weiteres schon die objective Giltigkeit der Zweckbeziehung von Natur und Geist als allgemeines Weltgesetz sicherstellte, dessen Giltigkeit die wissenschaftliche Erkenntniss behaupten müsste, so wäre freilich die Stringenz jenes Beweises ganz unanfechtbar. Aber jene Voraussetzung ist eben zu bestreiten. Allerdings liegt im Menschengeniste der Antrieb, das Zusammensein von Natur und Geistesleben auf eine höhere Einheit zu-

rückzuführen. Aber einmal bleibt sehr fraglich, ob diese Einheit eben nur unter der Kategorie des Zweckes aufgefasst werden könne, und zum Andern ist dieser Antrieb kein „im theoretischen Erkennen selbst enthaltener“. Denn das theoretische Erkennen gelangt, wie Ritschl anderwärts selbst ganz richtig findet, weder zu einer letzten Ursache, noch zu einem letzten Endzweck. Ja wenn Ritschl selbst den Einheitstrieb des Menschengesistes lediglich für einen religiösen erklärt, so kann ich in der Beurtheilung jenes Triebes als eines im theoretischen Erkennen selbst enthaltenen nur jene von ihm selbst so energisch zurückgewiesene „Umdeutung der Religion in theoretische Erkenntniss“ wiederfinden.

Die Frage, ob wirklich der Einheitstrieb unseres Geistes ein ausschliesslich religiöser sei, kann hier auf sich beruhen. Ich habe, wie bereits bemerkt, in diesem Stücke früher selbst dieselbe Ansicht wie Ritschl vertreten. Jedenfalls ist die Anschauung der Welt als eines einheitlichen Ganzen keine Function des theoretischen Erkennens, sondern der productiven Einbildungskraft oder der Phantasie. Ritschl stimmt hier völlig zu, indem er die anschauende Phantasie als „Organ der Religion“ oder als „Organ für die Gottesidee“ betrachtet, wogegen er dem theoretischen Erkennen, ebenfalls im völligen Einklange mit mir, nur die Aufgabe zuweist, die gesetzliche Wechselbeziehung der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zu ermitteln. Dass unter dieser „Wirklichkeit“ nicht blos die Data der äussern, sondern auch der innern Erfahrung begriffen werden müssen, steht ebenfalls für Ritschl nicht minder fest als für mich.

Bei diesem weitreichenden Consensus in der Gränzbestimmung zwischen religiösem und wissenschaftlichem Erkennen sollte man nun allerdings eine Uebereinstimmung auch über die Beschaffenheit der religiösen Aussagen, insbesondere über die ihnen allen anhaftende Bildlichkeit erwarten. Es hat Ritschl nicht gefallen, sich über diesen Punkt näher zu äussern. Nachdem er durch eine Reflexion über die sittliche Zweckbestimmung des Menschen

die Idee Gottes als des schöpferischen Willens, und die Bestimmung der Menschen zum Gottesreiche als dem Endzwecke in der Welt gefunden, in der göttlichen Liebe aber die Einheit des göttlichen Selbstzwecks mit dem Weltzweck aufgezeigt hat, geht er sofort zum Aufbau der sittlich-religiösen Weltanschauung des Christenthums über. Indem er der Meinung ist, die Idee Gottes und zwar ausdrücklich in ihrer specifisch-christlichen Fassung, in ihrer wissenschaftlichen Nothwendigkeit begründet zu haben, erachtet er damit zugleich die wissenschaftliche Wahrheit der aus den gewonnenen Prämissen mit bekannter logischer Gewandtheit abgeleiteten dogmatischen Sätze ein für allemal gesichert.

Ich habe mich nun aber von der methodischen Richtigkeit dieses Verfahrens nicht zu überzeugen vermocht. Einmal schon darum nicht, weil trotz der versuchten wissenschaftlichen Begründung die Kluft zwischen dem religiösen Erkennen und dem theoretischen, wie letzteres nicht blos in der Naturwissenschaft, sondern auch in der Philosophie angestrebt wird, immer wieder aufklafft. Denn wenn die Dogmatik sich lediglich auf ethischen Postulaten aufbauen, zu dem wissenschaftlichen Erkennen aber sich völlig gleichgiltig verhalten soll, so weiss ich damit die dennoch wieder festgehaltene Absicht auf eine wissenschaftliche Begründung des theologischen Systems, oder den Anspruch auf allgemeine Giltigkeit seiner Aussagen auch für das theoretische Erkennen nicht zu reimen. So sehr ich mit dieser Absicht selbst mich im Einklange weiss, so wenig vermag ich doch abzusehen, wie sie auf dem betretenen Wege erreicht werden soll.

Zum Andern aber bietet das von Ritschl eingeschlagene Verfahren für wissenschaftliche Sicherheit so lange keine Garantie, als das Organon für die religiöse Erkenntniss selbst nicht genauer untersucht ist. Verdanken die Grundbegriffe, mit welchen die Dogmatik operirt, ausgesprochenermaassen nicht dem theoretischen Erkennen, sondern der productiven Einbildungskraft ihren Ursprung, so gewährt selbst die vermeintlich erwiesene wissenschaft-

liche Nothwendigkeit des Gottesgedankens noch durchaus keine Bürgschaft für allgemeingiltige Wahrheit der dogmatischen Sätze. Ich begreife recht wohl, wie man lediglich für das Bedürfniss einer religiösen Gemeinschaft eine praktisch giltige Weltanschauung auf diesem Wege aufbauen könne. Ich verstehe aber nicht, wie sich die objective Giltigkeit derselben anders erweisen lassen soll, als dadurch, dass sich für eine religionsphilosophische Untersuchung der religiösen Phänomene und der Gesetze des religiösen Erkennens das wissenschaftliche Recht der religiösen Aussagen bewährt hat.

Um eine solche Untersuchung habe ich mich nun im Unterschiede von Ritschl in meiner Principienlehre bemüht. Ich habe zu zeigen versucht, erstens, dass alle religiösen Aussagen ihren Ursprung nicht dem theoretischen Erkennen, sondern dem producirenden Anschauungsvermögen verdanken, und zweitens, dass die auf diesem Wege entstandenen religiösen Vorstellungen nothwendig bildliche sind, und diese Bildlichkeit niemals völlig abstreifen können. Der erste Satz beruht auf der auch von Ritschl ausgesprochenen Einsicht, dass alles wissenschaftliche Erkennen nur die Gesetzmässigkeit des erfahrungsmässig gegebenen Daseins eruiren könne, dass dagegen die Anschauung der Welt als eines einheitlichen Ganzen, möge man nun diese Einheit bestimmen wie man wolle, auf einem die Erfahrung transcendirenden Acte unsres Geistes beruhe, ein Product unsrer Phantasie, nicht aber ein Ergebniss theoretischen Erkennens sei. Den zweiten Satz habe ich dadurch begründet, dass wir mittelst der Kategorien unseres Denkens zwar den gesetzlichen Zusammenhang des unsrer Erfahrung gegebenen Daseins wissenschaftlich erkennen können, dass aber diese Kategorien, sobald sie über dieses Gebiet hinaus ausgedehnt werden, unser Denken nothwendig in Widersprüche verwickeln müssen. Dieselben ermöglichen uns also immer nur eine inadäquate, weil nur analogische und bildliche Erkenntniss des über die Erfahrung hinausliegenden Seins. Solange man sich nun lediglich auf die Aufgabe beschränkt, die religiöse Weltanschauung

einer bestimmten Gemeinschaft im Zusammenhange darzustellen, so verstehe ich es, wie man von jenen Untersuchungen Umgang nehmen kann. Die auch für eine derartige Darstellung unumgängliche Läuterung der überlieferten Vorstellungen erfolgt dann einfach so, dass man den für die betreffende Gemeinschaft wesentlichen religiösen Gehalt derselben zur Geltung bringt, sei es nun auf kritischem Wege, durch Aufzeigung dessen, was in der bisherigen Fassung der religiösen Intention des betr. Dogma nicht genügt oder zuwiderläuft, sei es durch einfach positive Darlegung des nach der Anschauung des Dogmatikers angemessensten dogmatischen Ausdrucks. Aber so berechtigt ein solches Verfahren auch an seinem Orte ist, so wenig verheisst es doch Erfolg ohne eine klare Einsicht in das allgemeine Verhältniss des religiösen Gehaltes zu seiner wechselnden Vorstellungsform. Mag man hierbei auch völlig absehen von einer religionsphilosophischen Kritik jener Vorstellungen, speciell von der Frage nach der objectiven oder wissenschaftlichen Wahrheit derselben, so bedarf man doch immer einer festen Theorie über das, was an allen religiösen Vorstellungen die eigentlich religiöse Substanz oder den thatsächlich gegebenen religiösen Erfahrungsgehalt ausmacht, und über die Art und Weise, wie die Vorstellung von diesem Gehalte zu Stande kommt. Ich kann mir denken, dass Jemand seine guten Gründe hat, das Ergebniss solcher Erörterungen in einer dogmatischen Darstellung einfach vorauszusetzen; aber er muss sie für sich selbst angestellt haben. Und ebenso wird man sowol in der positiven Entwicklung wie in der dogmatischen Kritik immer von einer bestimmten Ansicht über das Verhältniss der religiösen Aussagen zur wissenschaftlichen Welterkenntniss ausgehn müssen. Sofern die religiösen Vorgänge ein Object innerer Erfahrung sind, so sind sie an den Gesetzen aller Erfahrung zu prüfen; sofern die religiösen Vorstellungen ferner Aussagen enthalten, theils über äussere oder innere Ereignisse und Thatsachen, theils über allgemeine geistige Verhältnisse und Wahrheiten, so ist an ihnen auch eine Kritik zu üben, welche ihren Maasstab der vom

Dogmatiker gewonnenen allgemeinen Erkenntniss des Seins und Geschehens in der wirklichen Welt überhaupt entnimmt. Auch hier mag man ja seine guten Gründe haben, diese philosophische Kritik in der Dogmatik selbst nicht anzustellen; aber bewusst oder unbewusst bringt der Dogmatiker einen bestimmten philosophischen Standpunkt zu seiner besondern Arbeit hinzu.

Hiernach möge man bemessen, was von der Behauptung Herrmann's zu halten ist, dass die „Theologie“ d. h. die Dogmatik sich völlig gleichgiltig zur „Metaphysik“ d. h. zur wissenschaftlichen Welterkenntniss verhalten solle.

Die Ausführungen Ritschl's über den Gegensatz zwischen Religion und theoretischer Erkenntniss haben seinen Schüler dazu geführt, die vollständige Gleichgiltigkeit der religiösen und der wissenschaftlichen Welterkenntniss gegen einander zu behaupten. Weil für die religiöse Betrachtung die Welt nur unter der Kategorie des Zweckes, näher unter der Idee des Reiches Gottes als göttlichen Liebeszweckes und menschlicher Zweckbestimmung in Betracht kommen soll, so fordert er, dass die Dogmatik sich lediglich mit religiöser, nicht mit wissenschaftlicher Welterklärung befasse, also alle Fragen nach dem Weltgrunde und nach dem causalen Zusammenhang des Daseins und Geschehens in der Welt unterlasse. Hier scheint mir nun schon die Aufgabe der religiösen Weltbetrachtung viel zu eng und einseitig gefasst zu sein. Aber wenn wir uns auch mit dieser Fassung begnügen wollten, so geht doch jedenfalls die dogmatische Aufgabe in der Darstellung der unmittelbar religiösen Weltansicht nicht auf, und es beruht nur auf der schon gerügten Vermischung von Religion und Dogmatik, wenn H. in der Dogmatik nur nach Zwecken und ethischen Werthurtheilen fragen will. Allerdings lesen wir bei H. auch wieder, dass die systematische Theologie die wissenschaftliche Darstellung und Begründung einer religiösen Weltanschauung sei (Metaphysik S. 7 f.). Aber auf der andern Seite behauptet er, dass der Mensch, im ausdrücklichen Unterschiede von der religiösen Welterklärung, wissenschaftliche

Welterklärung „zum Zwecke mechanischer Weltbeherrschung“ übt. Hier hat er „Wissenschaft“ in dem Sinne einer Erkenntniss des Naturmechanismus genommen, gleich als ob es keine andere Wissenschaft gäbe, als die, welche von der modernen naturwissenschaftlichen Richtung dafür anerkannt wird. Und nachdem er so Theologie und „Wissenschaft“ so weit als möglich auseinandergerissen hat, folgt der berüchtigte Spruch: „für die Erschwerung oder Erleichterung der religiösen Aufgabe macht es gar nichts aus, ob die Metaphysik, welcher der Christ folgt, materialistisch oder idealistisch gerichtet ist,“ (S. 17) obwol es kurz vorher hiess, dass „die metaphysische Hypothese des Materialismus mit den Grundüberzeugungen des religiösen Glaubens in Widerspruch steht“ (S. 15 f.). Die Kritik dieses „wunderlichen Geredes“ ist schon von anderer Seite her so genügend vollzogen worden, dass ich mich hier auf das bereits oben Bemerkte beschränken kann.¹⁾ Nur scheint mir für einen Schriftsteller, der in seinem Denken solche Widersprüche „ertragen“ kann, es doch gerathen zu sein, mit der Anklage, dass Andere sich allerlei Widersprüche zu Schulden kommen lassen, einigermassen vorsichtig umzugehen.

Hier bemerke ich nur noch, dass Herrmann in der Recension meines Lehrbuchs den „Einklang“ zwischen der religiösen und der wissenschaftlichen Welterklärung dadurch herstellen will, dass „beide Gebiete sich um einander nicht kümmern.“ Jede der beiden Thätigkeiten soll sich dessen bewusst bleiben, „dass sie in ihrer eignen Sphäre mit der andern nicht zusammentreffen kann“ (S. 523). Diese letztere Aeusserung könnte einen richtigen Sinn haben, wenn die Meinung diese wäre, dass rein religiöse Sätze, d. h. Aussagen der unmittelbaren frommen Erfahrung, mit wissenschaftlichen Sätzen niemals wirklich in Conflict kommen können, dass daher die wissenschaftliche Kritik an den dogmatischen Vorstellungen

¹⁾ Pünjer, Jenaer Literaturzeitung 1876, Nr. 33. Pfleiderer, Protest. Kirchenzeitung 1877, Nr. 23.

immer nur dasjenige wirklich zu treffen vermöge, was an ihnen nicht wirklich ein unmittelbarer Ausdruck religiöser Erfahrung, sondern nur Reflexion über sie und Weltanschauung wäre. Aber so meint es eben der Kritiker nicht, wie die von ihm versuchten Verdächtigungen meines kritischen Verfahrens zur Genüge beweisen. Für ihn hat jenes Urtheil vielmehr den Sinn, dass die Ergebnisse der religiösen Welterklärung d. h. die „Ergebnisse der Dogmatik“ völlig gleichgiltig gegen jede irgendwie geartete wissenschaftliche Welterklärung seien. Und dieser Meinung kann ich nicht entschieden genug widersprechen. Wie nun, wenn die Dogmatik Sätze postulirt, welche die wissenschaftliche Welterklärung nicht anerkennen kann? welche hier von der Naturwissenschaft, dort von der Logik und Psychologie als unmögliche zurückgewiesen werden? Reicht es hier etwa aus, sich auf die Trennung beider Gebiete zurückzuziehen und über alle jene heiklen Fragen, mit denen sich nun einmal von jeher die Dogmatiker aller Richtungen abgemüht haben, mit vorsichtigem Stillschweigen oder mit der bequemen Erklärung, die Dogmatik könne hierüber nichts aussagen, hinwegzugehen? Ich weiss wohl, dass Herrmann sich auch hier mit einem gewissen Rechte auf Ritschl's Vorgang berufen kann, der ja ebenfalls in der angedeuteten Hinsicht eine grundsätzliche Zurückhaltung beobachtet. Aber andererseits geht Herrmann noch über Ritschl hinaus: denn dieser hat den Satz, dass die Erkenntniss des Zusammenseins von Natur und Geistesleben, wie sie in der religiösen Weltanschauung angestrebt wird, mit derjenigen Erkenntniss jenes Zusammenseins, welche die „Wissenschaft“ versucht, überhaupt gar nichts zu thun haben soll, wenigstens nicht ohne Vorbehalt aufgestellt. Er fordert ja ausdrücklich, dass auch die Wissenschaft oder das theoretische Erkennen diejenige Welterklärung, welche die Religion durch Aufstellung der Gottesidee unternimmt, als „wissenschaftliche Wahrheit“ anerkennen soll, welche nicht bloss für die Glieder einer bestimmten Gemeinschaft, sondern für alle wissenschaftlich Den-

kenden giltig sei. So wenig ich nun auch den von Ritschl hierfür versuchten Nachweis als gelungen erachte, so liegt doch wenigstens das richtige Gefühl zu Grunde, dass unser Geist eine solche absolute Trennung beider Gebiete, der Religion und des theoretischen Erkennens, schlechterdings nicht erträgt.

3. Die Psychologie der Religion.

In meiner obigen Auseinandersetzung mit Ritschl habe ich von Neuem zu zeigen versucht, dass die wissenschaftliche Aufgabe der Dogmatik eine religionsphilosophische Untersuchung der religiösen Phänomene und der Gesetze des religiösen Erkennens voraussetze. Es genügt nicht, die religiösen Vorstellungen bloß auf ihren ethischen Werth für die Gemeinde hin abzuschätzen, sondern man muss dazu fortschreiten, sie auf ihren psychologischen Ursprung hin zu untersuchen. Man muss sie also einerseits auf den wirklichen Thatbestand der religiösen Erfahrung und auf die, diese Erfahrung durchwaltende Gesetzmässigkeit (die ewige göttliche Heilsordnung) zurückführen, andererseits die Gesetze ermitteln, nach denen die religiösen Vorstellungen als Aussagen über jene Erfahrung entstehen und unter gegebenen Bedingungen sich umbilden. Diese ganzen Untersuchungen werden aber von Herrmann äusserst geringschätzig behandelt. Nun ist mir allerdings seine Abneigung gegen eine Erörterung jener schwierigen Probleme völlig begreiflich. Einer Theologie, die auch bei der von ihr beabsichtigten „wissenschaftlichen Begründung der religiösen Weltanschauung“ nur nach dem „ethischen“ Werthe der religiösen Vorstellungen für die Gemeinde fragt, ohne die Frage nach ihrem objectiven Wahrheitsgehalte nur mit einem Finger zu berühren, mögen alle jene Untersuchungen über Natur, Gesetze und Tragweite der religiösen Erkenntniss sehr gleichgiltig dünken. Es soll ja ein „methodischer Fehler“ sein, „die religiösen Vorstellungen als psychische Ereignisse zu behandeln, welche in dem geistigen Leben des Menschen ihre Ursache haben.“ (S. 551.) Wenn ich nun trotzdem so frei bin

immer wieder auf Bearbeitung jener von Herrmann so hochmüthig bei Seite geschobenen Probleme zu dringen, so muss ich mir freilich gefallen lassen, dass mein Kritiker diesen angeblich methodischen Fehler zu jenen technischen Fehlern „von grosser Gemeinschädlichkeit“ rechnet, von denen er S. 526 in verblühten, aber doch unmissverständlichen Worten redet. Nur ist es leider ganz und gar nicht meine Art, mich durch solche Machtsprüche verblüffen zu lassen.

Herrmann hat aber diesmal einen sehr sonderbaren Weg eingeschlagen, um jene von mir angeregten fatalen Untersuchungen los zu werden. Er liest mir zuerst ein Collegium über den von mir „missachteten“ Unterschied von empirischer und rationaler Psychologie, entdeckt darauf, dass meine Religionsphilosophie „ein Ausschnitt aus der empirischen Psychologie“ sei, und fällt schliesslich den salomonischen Spruch: „Indem der Verfasser diesen Unterschied missachtet, scheitert er gerade an der Stelle, wo das Bewusstsein stolzester Wissenschaftlichkeit seine Segel schwellt.“ (S. 527 ff.) Das wäre nun freilich sehr schlimm für mich — nur Schade, dass die ganze, im siegesgewissen Gefühle wissenschaftlicher Ueberlegenheit angestellte Argumentation auf einer argen Erschleichung beruht. Mein gestrenger Kritiker nimmt nämlich „empirische Psychologie“ im Sinne von naturwissenschaftlicher oder physiologischer Psychologie, und ist nun sehr glücklich darüber, zeigen zu können, dass diese „die ungeheure Aufgabe“, welche ich ihr gestellt habe, nicht zu lösen vermöge. Ich hatte an der Stelle, wo ich die Gränzen zwischen Dogmatik und Religionsphilosophie absteckte, unter Andern (§ 3. Erläuterung) geschrieben: „Alle jene der religiösen Betrachtung wesentlichen Begriffe, wie Offenbarung, Inspiration, Wunder, Weissagung, Gnadenwirkung, Gemeinschaft mit Gott. Leben in Gott u. s. w. geben der Religionsphilosophie ebensoviele psychologische Probleme auf, welche sie durch Zurückgehen auf die Gesetze des religiösen Vorstellens, oder durch eine durchgeführte Theorie des religiösen Erkennens zu lösen hat.“ Demgegenüber behauptet nun Herrmann zunächst,

dass die „empirische“ Psychologie, „wenn sie nicht dabei stehn bleiben wolle, blosser Facta zu constatiren, sondern zu einer Erklärung, einer Einordnung derselben in einen Causalzusammenhang weiter strebt“ „die Materie“ aufsuchen müsse, deren Bewegung das innere Erlebniss des psychischen Vorgangs begleitet.“ Also: wenn ich mich bemühe, die Gesetzmässigkeit in der Bildung und Umbildung der religiösen Vorstellungen zu ermitteln, so ist dies ein ganz unwissenschaftliches Beginnen, weil — ich es unterlasse, diese Gesetzmässigkeit aus den Molecularbewegungen des Gehirn- und Nervensystems abzuleiten! Und nun hält er mir vor, dass ich, der ich doch von „exacter“ wissenschaftlicher Forschung zu sprechen mir erlaube, die modernen Versuche, die Psychologie physiologisch zu begründen, unwissenschaftlich ignorire! Er citirt mir die Schriften von Albert Lange, Wundt und Windelband, natürlich in der sichern Voraussetzung, dass ich dieselben nicht kenne und fügt schliesslich die höhnische Bemerkung hinzu: „Ich weiss zwar nicht, ob diese Männer zu den „„geistig am höchsten stehenden Zeitgenossen““ zählen, welche der Verfasser anruft.¹⁾ Dass sie aber der Beachtung desjenigen Theologen werth sind, der mit psychologischer Begründung sich das Prädicat „„wissenschaftlich““ für seine Dogmatik verdienen will, wird niemand in Abrede stellen“ (S. 528).

Ob eine derartige Polemik mit dem wissenschaftlichen Anstande vereinbar sei, mögen die Leser beurtheilen. Für mich reicht es hier aus, gegen den Machtspruch zu protestiren, dass nur die moderne physiologische Psychologie, die bekanntlich noch sehr in den Windeln liegt, den Namen einer „wissenschaftlichen“ oder „exacten“ verdiene. Es ist eine lächerliche Zumuthung, dass ich, wenn ich „wissenschaftlich“ verfahren wolle, den Ursprung der reli-

¹⁾ Mein in seinem Zusammenhange (§. 3 Erläuterung) ganz unmissverständliches Wort von den „geistig am höchsten stehenden Zeitgenossen“ hat Herrn Herrmann so verdrossen, dass er dasselbe kurz nacheinander dreimal mir aufnutzt. Liegt ihm vielleicht mehr an der Zustimmung der geistig am niedrigsten stehenden Zeitgenossen?

giösen Vorstellungen physiologisch erklären müsse. Soll ich denn dem grossen Kenner und theologischen Mäcen der physiologischen Psychologie erst noch vordemonstrieren, dass es zwei ganz verschiedene Dinge sind, die Entstehung unserer Empfindungen und Vorstellungen überhaupt zu erklären, und die Gesetzmässigkeit in der Verknüpfung unserer Vorstellungen unter einander zu untersuchen? und dass wol im ersteren Falle, nicht aber im letzteren, die Aufzeigung der physiologischen Bedingungen verständigerweise gefordert werden kann? Wenn Herrmann mit triumphirender Miene einen Albert Lange gegen mich glaubt ins Feld führen zu können, nun so lese er doch gefälligst einmal nach, was derselbe Lange über „die Lehre vom Vorstellungswechsel“ bemerkt hat.¹⁾ Wo es sich um die Erklärung unseres Empfindungs- und Vorstellungslebens überhaupt handelt, da mag man ja versuchen, auf dem Wege physiologischer Forschung zum Ziele zu kommen, wenngleich man bis heute auch nicht die allereinfachste Empfindung aus Molecälbewegungen abgeleitet hat. Wo aber das psychologische Verständniss bestimmter Vorstellungsreihen in Frage steht, da ist es abgeschmackt, eine solche Forderung zu erheben, und doppelt abgeschmackt, darauf hin den Vorwurf zu gründen, dass es mir an „klarem Einblick in die Aufgaben und die Leistungsfähigkeit der empirischen Psychologie“ fehle (S. 527). Nachdem mein Kritiker aber den so einfachen Sachverhalt auf eine wirklich unglaubliche Weise verschoben hat, fällt er die Schlussentenz: „ich kann getrost dazu auffordern, mir in dem Abschnitte seines Lehrbuchs, der „„Ursprung und Wesen der Religion““ überschrieben ist, auch nur einen Ansatz zu dem angekündigten psychologischen Verfahren aufzuzeigen. Man wird keinen finden.“ (S. 531). Und nun folgt jene schon im ersten Abschnitte dieser Abhandlung genügend beleuchtete Zergliederung

¹⁾ Die betreffende Stelle aus der Geschichte des Materialismus (2. Aufl. II, 394) hat schon Dr. Graue (Protest. Kirchenzeitung 1877, S. 495) treffend gegen Herrmann geltend gemacht.

der von dem psychologischen Ursprung der Religion handelnden §§ 17 und 18 meiner Dogmatik.

Aber beinahe hätte ich eine weitere Belehrung, die mir Herrmann angedeihen lässt, vergessen. Die „empirische“ Psychologie, so belehrt er mich, „verfährt nach der Weise der beschreibenden Naturwissenschaft. Erklärt wird nichts, sondern beschrieben.“ Nun damit begnügt sich jene Psychologie, welche Herrmann mit der empirischen identificirt und welche er mir als Norm für das von mir einzuhaltende Verfahren vorhält, bekanntlich nicht. Es ist dies auch gar nicht so ernstlich gemeint. Denn gleich auf der folgenden Seite lesen wir, dass sie „im besten Falle“ — also denn doch — „eine thatsächlich gegebene Gruppe psychischer Vorgänge“ als complexe psychische Gebilde auf ihre elementaren Bestandtheile zurückführt. „Ihr Hauptgeschäft“ aber soll „die inductive Feststellung dieser elementaren Functionen des Seelenlebens“ sein. Die physiologische Psychologie mag immerhin ihr „Hauptgeschäft“ so formuliren. Aber was ist dies anders, als eine Erklärung der complicirteren Gebilden aus ihren Elementen? Nun handelt es sich aber für mich um etwas ganz Anderes. Es gilt die Gesetzmässigkeit in der Entstehung und Entwicklung der religiösen Vorstellungen zu untersuchen. Um mir diese Untersuchung zu wehren, weist sie der Kritiker zunächst der „empirischen“ Psychologie zu, und zeigt darnach, dass diese nicht leisten kann, was ich zu leisten prätendire. „Es ist ein starkes Missverhältniss von Prätension und Vermögen auf diesem Gebiete, wenn der Verfasser nach den vielfachen Versprechungen (!) äusserster wissenschaftlicher Strenge (!) seiner exacten Psychologie zumuthet, sie solle die Religion aus dem Wesen des menschlichen Geistes ableiten“ (S. 529). Schade nur, dass „die vielfachen Versprechungen äusserster wissenschaftlicher Strenge“ nur eine Caricatur meines gewiss nicht unbescheidenen Vorhabens sind, zur Sicherung des wissenschaftlichen Charakters der Dogmatik die nothwendigsten Lehnsätze aus der Religionsphilosophie voranzuschicken. Und den Ausdruck „exacte Psychologie“, den der Kritiker mir aufmutzt, habe ich ebensowenig, wie

den Ausdruck „empirische Psychologie“ auch nur ein einziges Mal gebraucht!

Aber von dem, was ich wirklich der Religionsphilosophie als Aufgabe zuwies, die religiösen Vorstellungen und ihre Entwicklung auf die ihnen innewohnende Gesetzmässigkeit zurückzuführen, nehme ich trotz aller Schmähreden und Einschüchterungsversuche auch nicht ein Jota zurück. Dass meine Dogmatik keine vollständige Religionsphilosophie enthält, weiss ich recht gut; ich habe aber eine solche auch gar nicht zu geben verheissen, und was Herrmann seinen Lesern von meinen grossen „Versprechungen“ in dieser Hinsicht erzählt, ist einfach erdichtet. Aber dabei bleibe ich fest, dass es nicht bloss eine mögliche, sondern auch eine nothwendige Aufgabe der allgemeinen Religionswissenschaft ist, jener Gesetzmässigkeit nachzufragen; ja ich behaupte sogar, dass in den Arbeiten eines Tylor, Tiele u. A. schon mancher wichtige Schritt zur Erreichung dieses Zieles geschehen ist. Ob Herrmann auch mir in dieser Beziehung irgend welches Verdienst zuerkennen will oder nicht, ist mir gleichgiltig. Andere haben anders als er geurtheilt.

Auch das überlasse ich völlig seinem Geschmacke, ob er diejenige Psychologie, welche ich im Auge habe, empirische oder rationale benamsen will. Mir liegt an der Sache mehr als an der Nomenclatur. Die Sache aber ist die, dass die psychologische Forschung der Religionsphilosophie zunächst allerdings die religiösen Phänomene „empirisch beobachtet, vergleicht und untersucht“, dann aber, trotz aller nur grosse Kinder einschüchternder Warnungsrufe über die unübersteigbare Gränze zwischen empirischer und rationaler Psychologie, es sich nicht nehmen lässt, die religiösen, und ganz ebenso auch die sittlichen Vorgänge auf ihre innere Gesetzmässigkeit hin zu untersuchen.¹⁾

Dagegen muss ich wieder auf's Entschiedenste protestiren, wenn Herrmann behauptet, dass das Verlangen nach Erkenntniss eines Causalzusammenhangs der religiösen

¹⁾ Vgl. Graue a. a. O. S. 496.

Phänomene nur durch Aufzeigung „der das innere Erlebniss begleitenden materiellen Bewegung“ befriedigt werden könne, also mit den Mitteln der „Physiologie“, dass dagegen jeder Versuch, jene Frage durch Berufung auf das Wesen der Menschen zu beantworten, lediglich der Ethik anheimzugeben sei (S. 529 f.). Ich kann in dieser Alternative nur eine völlige Verschiebung des von mir der Religionsphilosophie gestellten Problems erkennen. Einen „Causalzusammenhang“, welcher die Entstehung und Umbildung der religiösen Vorstellungen erklärt, ja sogar die „empirischen Gesetze“, von denen der Vorstellungswechsel auf religiösem Gebiete bedingt ist, können und müssen wir aufsuchen, ganz unabhängig von der Frage nach der physiologischen Bedingtheit unseres Vorstellens. Auch hierfür hätte sich Herrmann bei dem von ihm citirten Albert Lange Belehrung erholen können. Ich weise also diese ganze Alternative als falsch zurück. Es ist wieder nur die Abneigung des Kritikers gegen die causale Erklärung der religiösen Phänomene, welche ihn verleitet hat, eine so unverständige Behauptung aufzustellen.

Aber einmal von der Richtigkeit jener falschen Alternative überzeugt, glaubt Herrmann mir eine „rationale Psychologie“ entgegenstellen zu können, welche allerdings die von mir verfehlte Aufgabe zu lösen vermöge. Dieser soll man aber „ihre Abhängigkeit von der Ethik immer nachweisen können“. Für die Ethik sei das Wesen des Menschen „die zweckvoll geordnete Totalität seiner Kräfte.“ Die Religion aus dem Wesen des Menschen zu erklären, heisse also, „die Bedeutung der Religion dahin beurtheilen, dass man den ethisch nothwendigen Gedanken der Bestimmung des Menschen nicht vollziehen kann, ohne sie mit einzubegreifen.“ Es handle sich also „den Romantikern zum Trotz“ um „die Zweckmässigkeit der Religion“. Diese sei aus dem „Naturdasein des Menschen“ nicht zu begreifen; vielmehr lasse sich ihre Nothwendigkeit nur beweisen „für die ethische Gemeinschaft der Menschen“. Und hieraus ergebe sich, „dass nicht die Psychologie, überhaupt nicht die wissenschaftliche Erkennt-

niss der thatsächlich gegebenen Welt zum Organon der Dogmatik tauglich ist, sondern die Ethik, deren Gegenstand durch die Freiheit gegeben ist“ (S. 530 f.).

Damit wären wir denn glücklich wieder „auf besagten Hammel“ gekommen. Jene ganze „rationale Psychologie“ ist entweder ein leeres Phantasiegebilde, oder aber sie ist eben die Wissenschaft von der Verkettung unsrer Vorstellungen theils unter einander, theils mit unsern Gefühlen und Willensantrieben. Dass wir zum Verständnisse jener psychischen Vorgänge lediglich nach „der Bestimmung“ des Menschen sollen fragen dürfen, und nicht nach dem Causalzusammenhang, in welchem auch die Vorstellungen von unserer sittlichen Bestimmung begriffen sind, ist wieder nur ein Machtspruch, dem ich mich nicht unterwerfe. Vielmehr sind auch die ethischen Phänomene selbst wieder ganz derselben psychologischen Untersuchung zu unterwerfen wie die religiösen. Und ebenso ist es eine durch nichts begründete Behauptung, dass die Erforschung jenes Zusammenhangs lediglich ein Versuch sei, die religiösen Vorstellungen aus dem „Naturdasein“ oder der „Naturbestimmtheit“ des Menschen zu begreifen. Ich habe hiergegen schon früher das Nöthige bemerkt. Auf's Allerentschiedenste aber muss ich es mir verbitten, dass Herrmann mich selbst zum Zeugen für die Richtigkeit seiner Voraussetzungen anrufen will, natürlich nur, um mich alsbald wieder in einen Widerspruch mit mir selber verwickeln zu können. Allerdings „steckt“ mir „die Einsicht in allen Gliedern“, „dass von dem Naturdasein des Menschen aus die Nothwendigkeit der Religion nicht zu erweisen ist“. Aber wenn für Herrmann auch unter seiner Voraussetzung „nichts einfacher“ scheint, als seine Ableitung der Religion aus der sittlichen Bestimmung des Menschen, so habe ich mir bereits die Gründe zu entwickeln erlaubt, aus denen ich diese Folgerung ablehnen muss.

So schwierig es auch sein mag, zu erklären, wie Gefühle in Vorstellungen, Vorstellungen in Willensantriebe sich umsetzen, so liegt doch die Thatsache vor, dass be-

stimmte Gefühle, Vorstellungen und Willensantriebe unter einander in einem erfahrungsmässigen Zusammenhange stehen. Diesen Zusammenhang auf seine Gesetze zurückzuführen wird gerade in dem Maasse um so eher gelingen, als die Betrachtung sich auf ein bestimmtes Gebiet von psychischen Phänomenen, also hier auf die religiösen, beschränkt und deren gesetzmässige Verkettung untersucht. Dass dies durchaus kein so thörichtes Unternehmen ist, wie Herrmann es darzustellen beliebt, zeigen die Forschungen über vergleichende Religionswissenschaft, die mindestens ebenso viele feste Ergebnisse zu Tage gefördert haben, als die von Herrmann gepriesene physiologische Psychologie. Dass man die Gesetzmässigkeit in der Bildung unserer Vorstellungen untersuchen kann, ohne auf die Frage nach der physiologischen Bedingtheit alles unseres Vorstellens eingehen zu müssen, zeigt ferner die Existenz einer Wissenschaft der Logik, welche Herrmann hoffentlich gelten lassen wird. Hiermit will ich das Recht der Physiologie, auch unsere logischen Kategorien wieder auf unsere psychophysische Organisation zurückzuführen, durchaus nicht gelegnet haben; aber bei der Frage nach der Verkettung unserer Vorstellungen unter einander kommt diese Rücksicht nicht weiter in Betracht.

In der von mir aufgestellten Forderung macht mich auch die Einrede Herrmanns nicht irre, dass das Wesen des Menschen ebenso wenig ein Gegenstand empirischer Forschung sein könne wie das Universum. Ich soll bereitwillig zugestanden haben, dass „der Gedanke“ des Universums sich der empirischen Forschung entziehe; ebenso sei aber auch das Wesen des Menschen, „die zweckvoll geordnete Totalität seiner Kräfte“ ein Gedanke, der auf diesem Wege nicht liegt. „Kann er uns,“ fährt der Kritiker siegesgewiss gegen mich fort, „vielleicht sagen, worin ein erkenntnistheoretischer Unterschied beider Gedanken liegt? Es gibt keinen!“ Aber die Confusion, die Herrmann mir schuld gibt, kommt wieder lediglich auf seine eigne Rechnung. Er hat auch hier die Fragestellung erst künstlich verschoben, um das von ihm gewünschte Resultat heraus-

zubringen. Allerdings liegt mir der Begriff des Universums, oder der Welt als einer Einheit und Ganzheit über das Gebiet der Erfahrung hinaus. Aber Herrmann hätte mich wirklich nicht darüber zu belehren brauchen, dass ganz derselbe Fall eintritt, wenn wir das metaphysische Wesen der Menschenseele vorzustellen suchen. Indem man aus der Einheit des Selbstbewusstseins auf die Einheit der Seelensubstanz schliesst, begeht man einen schon von Kant hervorgehobenen Paralogismus. Aber handelt es sich denn bei den von mir in Aussicht genommenen psychologischen Untersuchungen auch nur von Ferne um diese metaphysische Frage? Und wo in aller Welt ist es mir in den Sinn gekommen, dergleichen metaphysische Betrachtungen anzustellen, um daraus die Gesetzmässigkeit der religiösen Vorgänge abzuleiten? Es ist lediglich der Ausdruck „Wesen des Menschengeistes“, welchen Herrmann in einer völlig ungerechtfertigten Weise ausbeutet. Auch mir ist das „Wesen des Menschen“ einfach „die Totalität seiner Kräfte“, genauer die in der Einheit des Bewusstseins zusammengefasste Mannichfaltigkeit von Gefühlen und Trieben, Vorstellungen und Willensacten. Nun wird Herrmann nicht bestreiten, dass man, obgleich „der Gedanke“ des Universums, d. h. der Welteinheit oder des Weltganzen, unsere Erfahrung übersteigt, doch die Welt als das in Raum und Zeit erscheinende Dasein zum Objecte wissenschaftlicher, d. h. den gesetzlichen Zusammenhang der Erscheinungen erforschender Untersuchungen machen kann. Welcher verständige Grund soll uns also hindern, ganz ebenso das menschliche Geistesleben, wie solches erfahrungsmässig in die Erscheinung tritt, d. h. eben die psychischen Functionen und Phänomene in ihrem gesetzlichen Zusammenhange zu untersuchen? Und wenn im ersteren Falle eine metaphysische Theorie über die Welteinheit völlig entbehrlich ist, warum soll dann der, welcher die letztere Untersuchung in Angriff nimmt, durchaus auf verbotenen Wegen wandeln, weil das metaphysische Wesen der Menschenseele keinen Gegenstand empirischer Forschung bildet? Was soll also der Spott und Hohn über

die angeblich elend zu Schanden werdende „Wissenschaftlichkeit“ meines erkenntnistheoretischen Standpunktes? Ich kann in allem diesen sonderbaren Gerede Herrmann's über empirische und rationale Psychologie auch keine Spur von wirklicher Förderung der religionsphilosophischen Probleme finden, sondern nur einen leichtfertigen Versuch, sich der Schwierigkeit der Aufgabe durch Machtsprüche und wohlfeile Witzeleien zu entziehen.

4. Die Offenbarung.

Seine Ausstellungen an meinem Offenbarungsbegriffe leitet Herrmann zunächst mit der Bemerkung ein: „Man würde sich sehr in der Erwartung getäuscht finden, dass der Verfasser, wie er verhiess (!) die religiösen Begriffe Offenbarung, Leben in Gott, Gemeinschaft mit Gott, als psychologische Probleme behandeln werde“. Und bald darauf heisst es: „Uebrigens bieten gerade in diesem Theile die eigenen Aufstellungen des Verfassers, welche er von Biedermann entlehnt (sic!), den deutlichsten Beleg, dass weder seine wissenschaftliche Methode, noch seine Einsicht in das Wesen des Christenthums sicher genug ist, um die werthvollsten dogmatischen Begriffe vor seinen Missdeutungen zu schützen“ (S. 537). Die erste Anklage ist wieder auf einen Selbstwiderspruch gerichtet, in welchem ich mich dadurch verwickeln soll, dass ich „alle Zweifel an der Möglichkeit, denen der alte Offenbarungsbegriff erliegt, durch die einfache Berufung auf die Selbstgewissheit des religiösen Bewusstseins als auf eine letzte Instanz niederschlage.“ Indem mir nämlich die objective Realität der göttlichen Offenbarung mit der objectiven Realität des religiösen Verhältnisses steht und fällt, findet Herrmann hier bei mir ein Zugeständniss, welches mit meinem angeblichen Vorhaben, die Offenbarung psychologisch zu erklären, streite, und sieht sich nun an dieser Stelle vergeblich „nach den Waffen“ um, die ich in meinem methodologischen Abschnitte geschmiedet habe. „War uns nicht die Zusage geworden, unter vielem Andern soll auch der Begriff der Offenbarung als psychologisches Problem be-

handelt werden? Ja sogar das sollten wir sehen, wie er aus der verborgenen Tiefe unseres Wesens mit Nothwendigkeit geboren wird. Und was sehen wir nun? Von der sichern Höhe religiöser Selbstgewissheit herab wird das Geräth, durch welches so Grosses geschehen sollte, als unzureichend zum Angriff sowol wie zur Vertheidigung verurtheilt.“ (S. 539.)

Diesmal wird die angeblich von mir wieder angerichtete Confusion aus „einer Verwechslung“ erklärt, die mir „begegnet“ sein soll. Weil „der psychologische Mechanismus“, durch welchen eine Thatsache in das Gesichtsfeld des religiösen Bewusstseins gerückt werde, bei der Zurückweisung des gewöhnlichen Supranaturalismus gute Dienste leiste, so verleite mich „die an dieser Stelle eben nicht schwer zu erkaufende Freude, über den gewöhnlichen Supranaturalismus hinaus zu sein“ verkehrter Weise zu dem „Programm“, „welches der in jener Polemik mit Glück verwertheten Psychologie auch die Aufgabe zumuthet, den religiösen Begriff der Offenbarung festzustellen.“

Mir scheint nun, dass die „Verwechslung“ vielmehr wieder ganz auf Seiten des Recensenten ist. Natürlich reicht der „psychologische Mechanismus“, durch dessen Vermittlung der religiöse Mensch zum Bewusstsein göttlicher Offenbarung kommt, nicht aus, die Thatsache der Offenbarung als objectiv göttlichen Actes zu erklären; wol aber reicht er aus, die subjectiv-psychologischen Nöthigungen zu erklären, welche den Glauben an Offenbarung überhaupt erzeugen, und die psychologischen Gesetze aufzustellen, welche die verschiedenen Vorstellungen von Offenbarung bedingen. Eben darum unterliegt also keineswegs blos der „gewöhnliche“ supranaturalistische Offenbarungsbegriff, sondern jede Vorstellung von der Offenbarung ohne Ausnahme der psychologischen Betrachtung, bez. der psychologischen Kritik. Eine zweite Verwechslung aber ist noch schlimmer. Ich habe auch den Begriff der Offenbarung unter denjenigen religiösen Begriffen aufgezählt, welche für die Religionsphilosophie ein psychologisches Problem sind. Bevor man entscheiden

kann, ob und welche objective Thatsachen dem Offenbarungsglauben zu Grunde liegen, haben wir es mit diesem Glauben selbst als einer Thatsache des menschlichen Bewusstseins zu thun. Die Offenbarung ist zunächst ein „Begriff“, eine menschliche Vorstellung. Nun habe ich gesagt, die Religionsphilosophie im Unterschiede von der Dogmatik habe es eben nur mit dieser menschlichen Vorstellung von der Offenbarung zu thun und bemühe sich, dieselbe aus der Gesetzmässigkeit des menschlichen Geisteslebens zu erklären. Dagegen müsste sie die Frage, ob und welche objective Realität dieser Vorstellung zu Grunde liege, als eine mit ihren Mitteln unbeantwortbare bei Seite lassen. Im Gegensatze zur Religionsphilosophie gehe aber die Dogmatik von der Voraussetzung der Realität des religiösen Verhältnisses, also auch von der Realität der Offenbarung als einer für sie feststehenden Thatsache aus, die Leugnung der Realität der Offenbarung dagegen sei eo ipso auch Leugnung der Realität des religiösen Verhältnisses. Für mich als Dogmatiker ist also die Offenbarung das, was sie für jede religiöse Betrachtung sein muss, eine gegebene Thatsache. Es ist sehr wahr, dass ich über die Art und Weise, wie in demselben Vorgange göttliche und menschliche Thätigkeit vereinigt sind, nichts behauptet habe; ich habe im Gegentheil diese Vereinigung in den verschiedensten Wendungen gerade als das religiöse Mysterium hingestellt, welches sich jeder Verstandesanalyse entziehe. Diesen, ich denke doch deutlichen, Erklärungen zum Trotz — die mir gerade von Biedermann, dem ich meine Aufstellungen „entlehnen“ soll, scharfe Opposition zugezogen haben — schiebt mir der Recensent die Intention zu, die Thatsache der Offenbarung selbst als psychologisches Problem behandeln und aus dem „psychologischen Mechanismus“ erklären zu wollen. Kann es ein gröberes Missverständniss geben? Aber auch bei einem Missverständnisse lässt sich immer fragen, wodurch es veranlasst sein mag. Im vorliegenden Falle liegt die Sache einfach so. Was ich S. 5 von der Aufgabe der Religionsphilosophie im Unterschiede von der Dogmatik

gesagt habe, dass sie in einer „durchgeführten Theorie des religiösen Erkennens“ alle der religiösen Betrachtung wesentliche Begriffe als psychologische Probleme zu behandeln hat, betrachtet H. als eine Aufgabe, die ich in meiner Dogmatik zu lösen ausdrücklich verheissen haben soll, und kann sich nun nicht genug über die Inconsequenz wundern, mit der ich (in einem „der dogmatische Religionsbegriff“ überschriebenen Abschnitte!) in Widerspruch mit meiner „Verheissung und Zusage“ mich auf die religiöse Selbstgewissheit zurückziehe.

Wenn ich eine Religionsphilosophie hätte schreiben wollen, möchte diese Verwunderung begründet sein; da ich mich begnügt habe, eine Dogmatik zu schreiben, von der ich ausdrücklich bemerkte, dass sie die religionsphilosophischen Ergebnisse nur in der Form von Lehnsätzen aufnähme, so kann ich mich nur über den Kritiker wundern, der sich zum Aburtheilen hinsetzt, noch ehe er ordentlich gelesen hat.

Vielleicht wäre es zweckmässig gewesen, dass ich die religionsphilosophischen Resultate, welche nach meiner Meinung in der Dogmatik allerdings vorausgesetzt werden, noch eingehender als es im ersten Abschnitt geschehen ist, dargelegt hätte. Aber wenn man „meine Religionsphilosophie“ angreifen wollte, so war jedenfalls ein geflissentlich nicht religionsphilosophischer, sondern dogmatisch gehaltener Abschnitt nicht der rechte Platz dazu; vielmehr hätte man sich hier an die § 29 über die psychologische Nöthigung zum Offenbarungsglauben gegebenen Andeutungen halten müssen. Nun fordere ich freilich von der Religionsphilosophie eine durchgeführte „Theorie des religiösen Erkennens“ und der dritte Abschnitt meiner Principienlehre ist richtig überschrieben „Das religiöse Erkennen“. Aber auch dieser Abschnitt geht zwar von einer Anzahl religionsphilosophischer Lehnsätze aus, gehört aber ebenso wie der vorhergegangene selbst der Dogmatik an, wie schon daraus erhellt, dass im Verlaufe desselben die Realität des religiösen Verhältnisses ausdrücklich vorausgesetzt wird.

Aber, wirft Herrmann mir weiter ein, auch die Theorie von der Offenbarung, die ich im zweiten Abschnitte wirklich gebe, sei eben nicht dogmatisch, sondern „metaphysisch“ (S. 541). Biedermann, dessen principielle Bestimmung des dogmatischen Offenbarungsbegriffs ich hier, trotz der oben angedeuteten Differenz, theile, könnte von seinem Standpunkte aus erwidern, dass seine Dogmatik auch zugleich Metaphysik sei, da sie alle religiösen Aussagen auf ihre logischen Principien zurückführe. Dieser Weg, den gegnerischen Einwand zu entkräften, ist mir nun abgeschnitten. Für mich ist die Offenbarung eine dem religiösen Bewusstsein als gegeben feststehende Thatsache. Aber allerdings eine Thatsache des menschlichen Geisteslebens, welche eben darum auch wirklich als solche verstanden werden will und deren subjectiv menschliche Seite allerdings der psychologischen, hier speciell der erkenntnisstheoretischen Betrachtung unterliegt. Und darum meine ich, auch die Dogmatik müsse es im Auge behalten, die Offenbarung wirklich als einheitlichen geistigen Vorgang im menschlichen Geistesleben zu verstehen und zwar als einen durchweg subjectiv-psychologisch vermittelten. Die Gränze, welche hier unserer Erkenntniss gezogen ist, glaube ich deutlich angegeben zu haben.

Freilich auf einem Standpunkte, welche, die Aussagen des frommen Bewusstseins, statt sie zu analysiren und auf den ihnen zu Grunde liegenden Thatbestand im Geistesleben des Frommen zurückzuführen, einfach von der kirchlichen Gemeinschaft sich geben lässt und sie dann als gegebene Thatsachen, an denen weiter nicht zu rütteln, behandelt, mag dieses Verfahren immerhin „metaphysisch“ erscheinen. Ich meinerseits verzichte auf die Metaphysik und nenne es einfach wissenschaftlich.

Aber Herrmann findet den von mir aufgestellten Offenbarungsbegriff nicht nur zu „metaphysisch“, sondern auch zu wenig „theologisch“. Der „dogmatische Begriff“ der Offenbarung ist ihm vielmehr „eine Function der vorhandenen religiösen Gemeinschaft“. „Die Ereignisse, auf welche diese ihren Ursprung und Bestand zurückführt, erkennt

sie als die Offenbarungen Gottes, der auf diese Weise die Art des Verkehrs mit ihm zum Heile der Gemeindeglieder geordnet hat. In der christlichen Gemeinde wird daher gelehrt, dass in dem religiösen Leben ihrer Glieder sich die ursprüngliche That Gottes zu ihrer Stiftung fortsetzt, dass die Offenbarung durch den Sohn in der Offenbarung durch den heiligen Geist sich vollendet“ (S. 538). Was mich bei dieser Deduction am Meisten verwundert hat, ist dieses, dass Herr H. sie mit belehrender Miene an mich adressirt. Hätte er meine Darlegungen ordentlich gelesen, so würde er, was er hier begehrt, bei mir nicht vermisst haben. Das, was seiner Ausführung Richtiges zu Grunde liegt, habe ich ja § 55 ausdrücklich berücksichtigt, wenn auch in etwas anderen Ausdrücken, als denen, welche H. bei Ritschl gelernt hat. Dort erkenne ich es mit dünnen Worten an, dass innerhalb einer gegebenen geschichtlichen Gemeinschaft das überlieferte Ganze religiöser Anschauungen, welche die betreffende Religion charakterisiren, auf Offenbarung zurückgeführt wird. Der neue und ursprüngliche religiöse Erfahrungsgehalt, oder der bestimmte Complex von religiösen Erlebnissen und geistigen Thatfachen, in welchem sich das eigenthümliche religiöse Leben innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft vollzieht, tritt den Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft allerdings zunächst als eine geschichtliche Objectivität gegenüber, welche den Anspruch erhebt, für die Glieder der Gemeinschaft als göttliche Offenbarung zu gelten. Diese Offenbarung habe ich § 71 näher als Kundmachung des göttlichen Heilswillens oder der göttlichen Heilsordnung und — auf Grund derselben — als Weckung des Heilsbewusstseins bestimmt und habe davon § 139 die Anwendung auf die Religion des A. und N. T. gemacht, welche ich als die Offenbarungsreligion im engeren Sinne bezeichne, in welcher sich mit der stufenweisen Enthüllung der göttlichen Heilsordnung auch das menschliche Heilsbewusstsein und die Heilsgemeinschaft oder die Gemeinschaft des Gottesreichs stetig entwickelt. Ja noch mehr: ausdrücklich habe ich den Begriff der Offenbarung im engeren Sinne auf die geschicht-

liche Continuität des religiösen Bewusstseins des Volkes Israel und der christlichen Gemeinde bezogen. Was will Herrmann denn mehr? Den Inhalt der christlichen Offenbarung speciell habe ich aber in dem in Christus geschichtlich offenbaren, die christliche Gemeinschaft begründenden vollkommenen religiösen Verhältnisse der Gottessohnschaft gefunden, welches sich durch das Walten des h. Geistes in der christlichen Gemeinschaft als die versöhnende und erlösende Macht offenbart (§ 140—148 [vgl. 195. 199.] 549. 550. 671). Allerdings aber habe ich es vermieden, die Offenbarung so ganz unbestimmt in gottgewirkte Thatfachen und Ereignisse zu setzen und habe auch den Grund nicht verschwiegen, warum ich diese unbestimmte Redeweise vermieden habe. Ich habe von der „geschichtlichen Grundthatsache“ des Christenthums, d. h. der Verwirklichung des vollkommenen religiösen Verhältnisses der Gottessohnschaft in Christi Person, und von dem Complexe innerer geistiger Thatfachen gesprochen, durch welche sich dieses vollkommene religiöse Verhältniss immer aufs Neue verwirklichen soll, und deren festgeordneter Verlauf eben darum der Ausdruck der in Christus geschichtlich offenbaren göttlichen Heilsordnung ist. Redet man dagegen so ganz unbestimmt von Thatfachen und Ereignissen überhaupt, so kommt man nur zu leicht auf die moderne supranaturalistische Theorie von den sog. wunderbaren „Heilsthatfachen“, welche den Kern der göttlichen Offenbarung bilden sollen. Diese Theorie habe ich eben bekämpfen wollen. Gründlich kann dieselbe aber nur dann abgeschnitten werden, wenn man von der geschichtlichen Bedeutung der Offenbarung für die Gemeinschaft auf das allgemeine geistige Wesen des mit dem Namen Offenbarung bezeichneten Vorgangs im Menschengeiste zurückgeht, und sich klar zu werden sucht, wie denn dieses geistige Phänomen, was der Glaube als Offenbarung bezeichnet, sich bei seinem ursprünglichen Hervortreten im menschlichen Bewusstsein gestaltet. Dabei habe ich, wie gesagt, nicht die objective Thatfache der göttlichen Offenbarung psychologisch erklären wollen, sondern

nur gefragt „wie das Bewusstsein um die göttliche Offenbarung ursprünglich in einem Menschengemüthe entsteht und welche Aussagen über die Offenbarung in jenem Bewusstsein enthalten seien.“ Wenn für H. auf seinem Standpunkte diese Frage überhaupt nicht auf der Welt ist, so soll er sich doch wenigstens hüten, mit seinen Deductionen sich mir gegenüber aufs hohe Pferd zu setzen. Wenn er aber vollends den ganzen Begriff der Offenbarung lediglich auf die geschichtliche Gemeinschaft beziehen will und Offenbarung für den Einzelnen als solchen einfach für Hallucination erklärt (S. 541), so zeugt dies eben nicht für ein besonders tief eindringendes Verständniss dieses fundamentalsten religiösen Phänomenes. Natürlich haben die den Offenbarungsempfängern gewordenen Offenbarungen immer eine Zweckbeziehung auf die religiöse Gemeinschaft, welcher jene angehören. Aber folgt denn hieraus, dass man nach der Beschaffenheit des Vorgangs selbst, der in seinem Resultate von der Gemeinde unter dieser Zweckbeziehung aufgefasst wird, nicht fragen darf? Sind nun aber die Offenbarungsempfänger doch unzweifelhaft lebendige Individuen und keine Collectiva, so versteht sich einfach von selbst, dass man zum Zwecke der Analyse jenes Vorgangs auf das Geistesleben des Einzelnen zurückgehen muss. Es mag sehr bequem, vielleicht auch sehr klug sein, sich dergleichen Analysen vom Halse zu halten. Aber keinesfalls berechtigt dieses Zurückweichen vor den entscheidenden Problemen zu solch anmaasslichem Absprechen. Und wenn man aus der Zweckbeziehung der Offenbarung für die Gemeinschaft die Folgerung zieht, dass man nach der Beschaffenheit des Vorgangs im Geistesleben des einzelnen Offenbarungsempfängers nicht fragen dürfe, so ist dies eine Logik, für deren Würdigung es mir an jedem Maasstab gebricht.

Von derselben unqualificirbaren Logik gibt gleich das Folgende ein leuchtendes Beispiel. „Offenbarung, man mag sie definiren wie man will, ist doch auf jeden Fall für die religiöse Gemeinschaft dasjenige, was dazu bestimmt ist,

die Schwankungen der subjectiven Frömmigkeit durch seine davon unberührte Sicherheit auszugleichen.“ „Wird als Offenbarung der in dem Einzelnen wirkende göttliche Realgrund der subjectiven Religiosität bezeichnet, so sind wir natürlich darauf angewiesen, das wirkliche Vorhandensein derselben für uns an der Intensität unsrer religiösen Erlebnisse zu messen. Damit wird dann aber dem heilsbedürftigen Menschen die Perspective auf eine religiöse Praxis eröffnet, die weniger dem Gebiete der Reformation, als dem der mittelalterlichen Frömmigkeit angehört.“ Also: weil nach meiner Auffassung Offenbarung ihrem allgemeinen Begriffe nach die objectiv-göttliche Seite an jedem ursprünglichen religiösen Acte bezeichnet (wohlge-merkt, wohl zu unterscheiden von den subjectiv menschlichen Vorstellungen und Stimmungen des Frommen): so gibt es für mich kein anderes Kriterium der Aechtheit einer Offenbarung, als die subjective Stärke des individuellen religiösen Gefühls! Es läge vielleicht recht sehr im Interesse einer allseitigen Würdigung der Religion, wenn in derjenigen Theologie, aus deren Anschauungskreise heraus Herrmann so redet, dergleichen subjectiv-psychologische Vorgänge, wie derjenige den die Dogmatik *testimonium spiritus sancti* nennt, einer etwas weniger abschätzigen Beurtheilung unterzogen würden. Ich meine, dass das mit diesem Namen bezeichnete religiöse Phänomen seiner psychologischen Form nach derselbe Vorgang sei, welcher in den Religionsstiftern und Offenbarungsempfängern das Bewusstsein um übernatürliche göttliche Eingebung erzeugt. Der Unterschied aber ist dieser. Der eigenthümliche Umkreis religiöser Anschauungen und Erfahrungen, welcher von einer bestimmten Gemeinschaft auf göttliche Offenbarung zurückgeführt wird, tritt in den Religionsstiftern als etwas Neues und Ursprüngliches auf, in den einzelnen Gliedern der Gemeinschaft aber nur als Wiedererzeugung des ursprünglichen religiösen Vorgangs. Allerdings habe ich nun behauptet, dass ohne solche Wiedererzeugung mittelst des *test. sp. s. internum* der Einzelne des Offenbarungscharakters einer bestimmten religiösen Erfahrung

nicht persönlich gewiss zu werden vermag und meine damit keineswegs den Standpunkt der mittelalterlichen Frömmigkeit, sondern grade umgekehrt den der Reformation zu vertreten. Aber in den verschiedensten Wendungen habe ich mich — und zwar gleich in der Einleitung zu meiner Dogmatik — gegen das Missverständniss verwahrt, als wollte ich lediglich die Intensität der individuellen religiösen Erfahrung als allgemeines Kriterium der Aechtheit göttlicher Offenbarung aufstellen. Im Gegentheile habe ich behauptet, dass das individuelle religiöse Bewusstsein nur in dem Maasse vor subjectiver Trübung gesichert erscheine, als in ihm das religiöse Bewusstsein der Gemeinschaft sich wiedererzeuge, also insoweit als das individuelle Geisteszeugniss mit der religiösen Gesamterfahrung der Gemeinschaft zusammentrifft (§ 147. 637). Folglich ist der Vorwurf des religiösen Subjectivismus, den Herrmann gegen mich erhebt, ein vollständig grundloser.

(Fortsetzung folgt.)

Der Positivismus in der neueren Philosophie.

I. Auguste Comte und die positive Philosophie.

Von

Bernhard Pünjer.

Dass der derzeitige Stand der Philosophie in Deutschland kein befriedigender sei, ist eine überall gehörte, und kaum von Jemand bestrittene Klage. Es scheint, als ob die grossartigen idealistischen Systeme, die nach Kant eines das andre drängten, die philosophische Produktionskraft unsres Volkes erschöpft haben und jetzt ein um so stärkerer Rückschlag eingetreten sei. Und zwar ein doppelter Rückschlag: Galt während jenes idealistischen Taumels der denkende Geist, die Intelligenz als das einzig wahrhaft Seiende, dem gegenüber die realen Dinge der Aussenwelt mehr als billig zurücktraten, so herrscht jetzt die entgegengesetzte Tendenz: dem Fassbaren, dem Greifbaren wendet sich alles zu, nur das sinnlich Erfahrene gilt als seiend, der Geist wird als blosser Wirkung und Produkt seiner materiellen Organe betrachtet. Damit verbindet sich ein muth- und vertrauensloses Ver zweifeln an der Gewinnung eines systematischen Ganzen der Weltanschauung; neben vereinzelten Versuchen einer solchen Systemschöpfung ist im allgemeinen das Streben der heutigen Wissenschaft mehr in die Breite gerichtet, sich damit begnügend, einzelne Thatsachen zu beobachten, einzelne Erkenntnisse zu gewinnen, höchstens in einer bestimmten positiven Wissenschaft die allgemeinen Gesetze der Erkenntniss

aufzustellen. Bei dieser Lage der Dinge musste nothwendig mehr denn je die von jeher mehr nüchterne und realistische Wissenschaft der Franzosen und Engländer auch in Deutschland Beachtung finden, und besonders auch jene Philosophie, die vor etwa einem halben Jahrhundert zuerst in Frankreich auftrat und zwar mit dem Anspruch, die letzte Vollendung und naturgemässe höchste Entwicklungsstufe der Philosophie zu sein, und zugleich deren Aufgabe in einer Weise bestimmte, die, dem idealistischen Schwunge eines für Fichte und Hegel begeisterten Geschlechts zuwider, unsrer flügelahmen Zeit wol gefallen konnte. Es ist dies die „positive Philosophie“ von Auguste Comte, die zunächst in England bedeutenden Einfluss gewann, stehen doch Stuart Mill und Herbert Spencer stark unter ihrem Einflusse, Männer, deren positiver Geist auch in Deutschland immer mehr Anerkennung und Einfluss gewinnt.

Wenden wir uns der „positiven Philosophie“ Comte's zu, so wollen wir gleich Anfangs darauf hinweisen, dass Comte während verschiedener Perioden seines Lebens sehr verschiedene Systeme vertreten hat. Die Streitfrage, ob die beiden Phasen seiner Lehre als nothwendige Entwicklungsformen die letzte aus der ersten hervorgegangen sei, oder ob ein unvermittelbarer Bruch stattgefunden habe, und wodurch dieser Fortgang, denkt man denselben so oder so, zu erklären sei, können wir hier um so eher unerörtert lassen, als die zweite, die mystisch-religiöse Periode für die Bedeutung Comte's und für die Geschichte der Philosophie durchaus bedeutungslos ist. Der Ruhm Comte's und seine Bedeutung für die philosophische Forschung besteht allein in der Begründung der „positiven Philosophie“, und diese ist das Werk seiner ersten Periode. Im Frühjahr 1826 kündigte Comte eine Darlegung seines philosophischen Systems in 72 Vorlesungen an, zu denen sich eine ganze Zahl höchst bedeutender Männer einfand. Aber schon nach drei Vorlesungen ward das Unternehmen durch einen traurigen Zwischenfall unterbrochen. Wahrscheinlich in Folge der ungeheuren geistigen Anstrengung,

die noch erhöht ward durch seine Art zu arbeiten, nämlich Alles bis ins Einzelste in seinen Gedanken festzustellen und erst dann ohne jede Aenderung aufs Papier zu bringen, dazu durch persönliche Streitigkeiten aufgeregt, verfiel Comte in Wahnsinn, der sich bald zur Tobsucht steigerte und unter mehrfachen Mordversuchen gegen seine Frau und ihn selbst länger denn ein Jahr dauerte. Im Jahr 1828 konnte Comte die mündliche Darlegung seines Systems wieder aufnehmen und zu Ende führen. Im Druck erschien dasselbe in den Jahren 1830—1842 in sechs starken Bänden unter dem Titel: „Cours de philosophie positive par Auguste Comte.“ (Wir benutzen und citiren die dritte Auflage: Paris 1869). Im Jahr 1842 trennte sich Comte von seiner Frau, und in's Jahr 1845 fällt der Beginn seiner Freundschaft mit Madame Clotilde de Vaux, die trotz ihrer kurzen Dauer unzweifelhaft den Hauptgrund bildet für die spätere mystische Periode des positiven Philosophen.

Wenden wir uns jetzt der Sache zu, nämlich der Darstellung der „positiven Philosophie“ an der Hand des oben genannten Hauptwerkes. Schon die mit Absicht gewählte Bezeichnung „positive Philosophie“ ist gewissermassen eine, wenn auch kurz gedrängte, so doch alles Wesentliche enthaltende Erklärung über deren Begriff und Aufgabe. Wir sind gewöhnt, die Philosophie den positiven Wissenschaften entgegenzustellen und diesen die Beobachtung und Erforschung einer bestimmten Classe erfahrungsmässig gegebener Wissensobjecte, jener die Frage nach den ersten Principien des Denkens und Seins zu überweisen. Diese Unterscheidung wird von Comte entschieden verworfen, wäre doch sonst die Bezeichnung „positive Philosophie“ eine offenbare *contradictio in adjecto*. Die Philosophie in seinem Sinn ist vielmehr nur eine nothwendige Folge der auch auf dem Gebiet des Erkennens eingetretenen Theilung der Arbeit (I, 25 sq.). Anfangs ward alles Wissen von denselben Geistern gepflegt, und das waren die Weisen, die Philosophen. --- Besondere unterschiedene Classen von Gelehrten, auch von Philoso-

phen, gab es noch nicht. Mit der Zeit jedoch wuchs das Material der Erkenntniss auf den einzelnen Gebieten so sehr, dass eine Theilung durchaus nothwendig ward. Erst dieser Scheidung der einzelnen Wissenschaften und der Concentration der geistigen Thätigkeit auf ein bestimmtes, eng umgränztes Gebiet, verdanken wir den grossen Fortschritt unsrer Erkenntniss. Dieselbe Scheidung aber birgt eine grosse Gefahr in sich, die Gefahr nämlich, dass jede einzelne Wissenschaft ihren eignen Weg geht, ohne auf die übrigen Rücksicht zu nehmen. Dieser Gefahr der Isolirung kann nur vorgebeugt werden durch eine besondere Classe von Gelehrten, welche die Aufgabe haben, ohne sich einem besondern Einzelstudium hinzugeben, die allgemeinen Grundsätze der verschiedenen Einzelwissenschaften zu bearbeiten, dieselben mit einander zu verbinden und auf einander zurückzuführen; — diese Gelehrten sind die Philosophen, diese Specialwissenschaft die Philosophie. Ihre Aufgabe also ist, der Isolirung der einzelnen Wissenschaften gegenüber deren Zusammenhang und gegenseitiges Verhältniss zu betrachten. Deshalb ist natürlich auch die richtige Theilung der verschiedenen Einzelwissenschaften ihr Werk, und daher das grosse Gewicht, das Comte auf die von ihm aufgestellte „Hierarchie der Wissenschaften“ legt. (Vergl. bes. I, 47 sq. VI 675 sq.) Zunächst ist zu unterscheiden zwischen dem theoretischen und dem praktischen Wissen. Freilich stützt das letztere sich auf das erstere, freilich bemisst man heutzutage den Werth eines Wissens oft nur nach der praktischen Verwendbarkeit desselben; dennoch ist aus unsrer Betrachtung das praktische Wissen ebenso sehr auszuscheiden, wie das zwischen beiden in der Mitte liegende technische Wissen der ganzen Classe der Ingenieurs. Aber auch das rein theoretische Wissen zerfällt wieder in zwei grosse Classen, in die abstrakten und die concreten Wissenschaften. Die abstrakten oder allgemeinen Wissenschaften haben zum Object die Gesetze, welche die verschiedenen Classen der Phänomene beherrschen und betrachten alle nach denselben möglichen Fälle; die concreten, particulären oder

descriptiven Wissenschaften bestehen in der Anwendung dieser Gesetze auf die wirkliche Geschichte der verschiedenen existirenden Wesen; jene sind also die fundamentalen, diese die untergeordneten. Um es durch ein Beispiel zu erläutern: die Physiologie als abstrakte Wissenschaft untersucht die Gesetze des Lebens ganz im Allgemeinen, also die Bedingungen und die Phänomene aller möglichen lebenden Wesen; die Zoologie und Botanik dagegen als concrete Wissenschaften behandeln nur die wirklich vorhandenen oder früher vorhanden gewesenen Arten von lebenden Wesen; die Chemie bespricht alle möglichen Verbindungen der Moleküle, und unter allen möglichen Umständen, die Mineralogie dagegen beschränkt sich auf die bei der wirklichen Gestaltung der Erde und unter dem Einfluss der ihr eigenthümlichen Gesetze realisirten Verbindungen. Hier handelt es sich nur um die abstrakten oder allgemeinen Wissenschaften. Die Eintheilung derselben darf nicht nach einem von aussen herangebrachten, willkürlichen Eintheilungsprincip erfolgen, sondern muss dem innern und natürlichen Zusammenhang der Dinge entsprechen. In der Weise nämlich entsprechen, dass die Einfachheit und Allgemeinheit der zu beobachtenden Phänomene die Richtschnur ist, nach welcher man in der Hierarchie der Wissenschaften von einer zur andern fortgeht. An den Anfang tritt naturgemäss diejenige Wissenschaft, die es mit den einfachsten und allgemeinsten Phänomenen zu thun hat, an das Ende diejenige, welche die speciellsten und verwickeltsten Phänomene betrachtet, so dass die Ergebnisse und Gesetze der niedern immer unmittelbar für die höhere massgebend sind, und jede Wissenschaft, wie sie nur auf den Resultaten der vorhergehenden sich aufbauen kann, so auch selbst wieder die nothwendige Grundlage bildet für alle nachfolgenden. Nach dieser Richtschnur zerfällt das Ganze der Wissensobjekte auf den ersten Blick in zwei Classen, in die Phänomene an unorganischen Körpern und in diejenigen an organischen, also die Wissenschaft in *physique inorganique* und in *physique organique*. Jene zerfällt, je nachdem die

Phänomene des Universums betrachtet werden, oder diejenigen der irdischen Körper, in die Physik des Himmels oder die Astronomie, und in die Physik der Erde, welche wieder, je nachdem die Phänomene unter dem mechanischen oder unter dem chemischen Gesichtspunkt betrachtet werden, die Physik im engeren Sinn und die Chemie umfasst. Die organische Physik hat die Phänomene der Organismen zu betrachten, zunächst die lebenden Wesen als Individuen für sich, dann dieselben in ihrem Zusammenleben mit einander angeschaut, zerfällt also in die Physiologie oder Biologie und in die Sociologie. Es ergeben sich sonach die fünf einzelnen Wissenschaften der Astronomie, der Physik, der Chemie, der Biologie, der Sociologie. Zu denselben kommt, nicht als Theil, sondern als sichere Grundlage und Vorbereitung, noch die Wissenschaft der Zahlen hinzu, die Mathematik. Diese behandelt in der Arithmetik und Algebra die ganz allgemeinen Gesetze der Zahlen, die, weil sie nichts anderes voraussetzen, auf alle Phänomene ohne Ausnahme anwendbar sind, in der Geometrie die Gesetze der ausgedehnten Körper, und in der Mechanik die Gesetze des Gleichgewichts und der Bewegung, welche diejenigen der Zahlen und der Ausdehnung als ihre Grundlage voraussetzen. Die Astronomie ist bloss die Anwendung der Mathematik auf die Himmelskörper, doch kommt zu jenen Gesetzen noch dasjenige der Gravitation hinzu. Auf diesen elementarsten Wissenschaften beruht die Physik, in der die mathematischen Gesetze ebenso sehr zur Anwendung kommen, wie sich der Einfluss der astronomischen Verhältnisse geltend macht, doch treten in der Physik, welche die Wissenschaften der Barologie, Thermologie, Akustik, Optik und Elektrologie umfasst, noch besondere, eigenthümliche Gesetze hinzu. Daran fügt sich die Chemie, ausser von ihren eigenthümlichen Gesetzen besonders von denjenigen der Physik abhängig, während die Biologie sich nur auf der Grundlage der physikalischen und chemischen Gesetze aufbauen kann. Die Sociologie endlich hat allerdings ihre eignen Gesetze, aber sie ist andererseits stark abhängig

von den Gesetzen des organischen Lebens wie der unorganischen Natur, bestimmen doch diese die physischen Bedingungen, unter denen die Gesellschaft ihre Aufgabe erfüllen soll.

Das also ist die von Comte aufgestellte Rangordnung der Wissenschaften; jeder ist das ihr eigenthümliche Gebiet der Forschung angewiesen; ihre allgemeinen Gesetze und die gegenseitigen Beziehungen derselben zu einander betrachtet die Philosophie. Diese ist in ihrer Vollendung erst möglich, wenn die einzelnen Wissenschaften vollendet sind. Die Vollendung besteht nach Comte für diese wie für jene darin, dass sie „positiv“ werden. Wir müssen also zunächst fragen, welche Bedeutung für Comte die Bezeichnung „positiv“ hat, was er unter dem „positiven“ Charakter oder der „positiven“ Methode einer Wissenschaft versteht. Dieser Ausdruck wird uns am ersten klar werden, wenn wir die beiden nebengeordneten Ausdrücke „theologisch“ und „metaphysisch“ zum Vergleich herbeiziehen. Jede Wissenschaft durchläuft nämlich nach Comte naturgemäss diese drei Stufen, die theologische, metaphysische und positive. (III. 187 sq.) Alle unsre philosophischen Ideen haben zum Gegenstand dies Doppelte, den Menschen und die äussere Welt. Jedes dieser Objekte kann für die Spekulation zum Ausgangspunkt dienen, und das begründet die elementare Differenz zwischen der theologischen und der positiven Philosophie. Die theologische (und ebenso die metaphysische) Philosophie nämlich nimmt zum Ausgangspunkt bei Erklärung der Phänomene der äussern Welt unser unmittelbares Gefühl von den menschlichen Phänomenen, während die positive Philosophie die Erkenntniss des Menschen derjenigen der Welt unterordnet. (IV. 467 sq.) Im Anfang hat nämlich der Mensch das Streben, unwillkürlich die innere Empfindung seiner eignen Natur zu übertragen auf die Erklärung aller möglichen Phänomene. Wie der Mensch sich selbst als das Centrum des Alls betrachtet, so unausweichlich stellt er auch bei Betrachtung der äussern Natur sich als allgemeinen Typus hin, so dass er nothwendig alle Phäno-

mene möglichst seinen eignen Handlungen ähnlich macht, indem er nach seinem Vorbild alle Dinge als beseelt denkt. Auf dieser theologischen Stufe also (I. 9) richtet der menschliche Geist seine Untersuchung wesentlich auf die innere Natur der Dinge, auf ihre bewirkenden und finalen Ursachen, kurz, auf absolute Erkenntniss, und stellt sich die Phänomene vor als hervorgebracht durch die direkte und fortdauernde Einwirkung übernatürlicher Wesen, so dass die ungewöhnlichen Erscheinungen durch deren freies Eingreifen erklärt werden. Der fundamentale Charakter aller theologischen Philosophie (II. 293) besteht also darin, dass sie die Phänomene auffasst als übernatürlichen Willen unterworfen und deshalb als in hohem Grade und unregelmässig wechselnd. — Die Stufe der theologischen Philosophie befasst nun in sich die drei Unterstufen des Fetischismus, des Polytheismus und des Monotheismus (vgl. Bd. V). Der Fetischismus betrachtet alle möglichen äussern Körper, Dinge der Natur sowohl, wie Produkte der Kunst, als beseelt von einem Leben, das, abgesehen von geringen Unterschieden der Intensität, dem unsrigen wesentlich analog ist. Dieser Zustand lässt sich passend charakterisiren durch das Wort Bossuet's: „Alles war Gott, ausgenommen Gott selbst!“ — Der Uebergang vom Fetischismus zum Polytheismus scheint die fundamentalste Umwandlung zu sein, die der menschliche Geist je hat eingehen können: jener nämlich setzt die Körperwelt als handelnd und lebend, dieser verurtheilt sie zu völliger Unthätigkeit und unterwirft sie als durchaus passiv dem Wirken eines Gottes. Wenn nämlich die fortschreitende Erkenntniss dazu kommt, die gleichartigen Erscheinungen zu allgemeineren Classen zusammenzufassen, so wird der Mensch auch, statt jedes einzelne Ding als beseelt zu denken, an die Spitze dieser mehr oder weniger ausgedehnten Abtheilungen von Erscheinungen einen Gott setzen. Diese vielen Götter bekommen im Unterschied vom Fetisch nur einen etwas allgemeineren und abstrakteren Charakter; ausserdem werden sie nicht mehr als den einzelnen Körpern einwohnend gedacht, sondern von

demselben räumlich getrennt. Das Uebereinstimmende mit dem Fetischismus ist, dass dort wie hier die Phänomene nicht auf Gesetze zurückgeführt werden, sondern auf die völlig unbestimmbare Willkür freier Wesen; der Unterschied: der Fetischismus betrachtet die einzelnen Körper als belebt, der Polytheismus dieselben als todt, durch äussere Einwirkung bestimmt. — Geht die Verallgemeinerung der Erscheinungen an der Hand der fortschreitenden Erkenntniss noch weiter, geht man von den allgemeinen Abtheilungen gleichartiger Erscheinungen dazu fort, die Gesammtheit der Phänomene als das einheitliche Ganze der Welt zu fassen, so tritt an die Stelle der vielen Götter ein einziger, an die Stelle des Polytheismus der Monotheismus. Betreffs der Betrachtung der Natur ist damit wesentlich nichts geändert. Die Phänomene werden auch jetzt nicht auf feste, unwandelbare Gesetze zurückgeführt, sondern von der völlig freien Willkür des an kein Gesetz gebundenen Gottes abhängig gedacht.

Das Ende der theologischen Betrachtungsweise und den Uebergang der theologischen Philosophie in die positive, führt die Metaphysik herbei. Jene beiden stehen einander nämlich so schroff gegenüber, dass ein unmittelbarer Uebergang von der theologischen Stufe zur positiven, ohne das Dazwischentreten einer vermittelnden Anschauung, völlig unmöglich wäre. Diesen Uebergang zu vermitteln, ist die Aufgabe der Metaphysik und das ist zugleich ihre einzige Aufgabe, denn selbständigen, bleibenden Werth hat sie nicht (IV. 497 sq.). Die fundamentale Bestimmung der metaphysischen Stufe ist keine andre, als den Uebergang von der theologischen zur positiven zu machen. Das folgt sowohl aus dem schroffen Gegensatz, in dem der theologische und der positive Geist zu einander stehen, wie aus dem unbestimmten Charakter der metaphysischen Vorstellungen, die im Stande sind, in gleicher Weise dem Verfall der theologischen, wie dem Fortschritt der positiven Philosophie zu dienen. Die metaphysische Stufe ist nämlich (I. 9) im Wesentlichen nur eine Modification der theologischen. An die Stelle der

übernatürlichen Willen treten nur abstrakte Kräfte, wirkliche Wesenheiten, (personificirte Abstraktionen) die den einzelnen Dingen der Welt inhärieren, und denen die Fähigkeit zugeschrieben wird, durch sich selbst alle beobachteten Phänomene zu veranlassen. Die Erklärung der Phänomene besteht auf dieser Stufe nur darin, für jedes derselben die entsprechende Wesenheit anzugeben. Anfangs betrachtet man diese Wesenheiten als nothwendig von der übernatürlichen Ursache oder der Gottheit abgeleitet; durch die alltägliche Gewohnheit aber schreibt der Mensch bald diesen Wesenheiten allein die Veranlassung der in Frage stehenden Phänomene zu. Dadurch bereitet die Metaphysik die positive Philosophie vor, indem sie uns daran gewöhnt, die Phänomene allein in's Auge zu fassen.

Die positive Philosophie (vergl. vor allen I. 16 sq., VI. 599 sq.) unterscheidet sich von der theologischen und metaphysischen wesentlich in zwei Beziehungen; einmal dadurch, dass sie auf alles Begreifen des innern Wesens der Dinge sowie ihrer letzten Ursachen, bewirkenden sowol als Zweck-Ursachen, als ein unmögliches und eitles Unternehmen, verzichtet, sich dagegen auf das Begreifen der Phänomene beschränkt, ferner dadurch, dass diese Phänomene zurückgeführt werden sollen auf ihre unabänderlichen Gesetze der Aufeinanderfolge und der Aehnlichkeit. So bezeichnet Comte z. B. die allgemeinen Erscheinungen des Universum's als erklärt durch Newton's Gravitationsgesetz. Die Frage, was Gravitation, was Attraction sei? fällt nach ihm nicht bloss ausserhalb des Rahmens der Astronomie, sondern auch für die Philosophie ist dieselbe nicht etwa eine bisher noch ungelöste, sondern eine zugleich müssige und unlösbare Frage. Die Erkenntniss des eigentlichen Wesens der Dinge, sowie der letzten Gründe der Erscheinungen, der causalen sowol wie der finalen, liegt nämlich nach Comte ausser der Möglichkeit und zugleich ausser dem Interesse der Philosophie.

Sehr oft finden wir bei Comte die Behauptung, dass es uns völlig unmöglich sei, die Dinge nach ihrem innersten Sein zu erkennen, dass es nöthig sei, das Streben

nach dieser Erkenntniss als eitel entschieden abzuweisen, und uns zu beschränken auf eine Erforschung der Erscheinungen der Dinge, oder wie Comte stets sagt, der Phänomene. Aber auch diese Phänomene sind einer absoluten Erkenntniss durchaus unzugänglich; ihr eigentliches Wesen ist uns ebenso verborgen, wie ihre Ursachen, causale wie finale; unsre Erkenntniss derselben beschränkt sich lediglich darauf, die unabänderlichen Gesetze ihres gegenseitigen Zusammenhangs aufzuzeigen. — Suchen wir jedoch nach einer Begründung dieser Beschränkung unsrer Erkenntniss, etwa durch eine Analyse unsres Erkenntnissvermögens, so suchen wir vergebens. Comte ist eben kein Kant, — das Einzige, was einer solchen Begründung ähnlich sieht und etwa dafür genommen werden könnte, ist der Hinweis, dass wir gar kein Interesse daran haben, unsre Erkenntniss weiter auszudehnen. Der Zweck unsers Forschens ist nämlich nicht ein völlig interesseloses Wissen, ein Wissen, bloss um des Wissens willen, sondern ein Wissen um des Vorauswissens willen. Vergl. VI. 618: *Voir pour prévoir: tel est le caractère permanent de la véritable science; tout prévoir sans avoir rien vu ne peut constituer qu'une absurde utopie métaphysique.* — Die gesamte Arbeit des Menschen zerfällt (I. 50 sq.) in solche des Erkennens und solche des Handelns, das Verhältniss beider ist der Art, dass das Handeln das Erkennen voraussetzt. Ein Wirken auf die Natur ist nicht anders möglich, als wenn wir genau vorauswissen, was auf gewisse Vorgänge, die unsrer Einwirkung unterliegen, folgen wird. Dies Vorauswissen aber ist nur möglich, wenn wir diejenigen Gesetze kennen, nach denen unabänderlich ohne Ausnahme dieses Phänomen mit jenem verknüpft ist. Da aber Erkennen und Handeln in gegenseitigem Wechsel unser ganzes Leben ausfüllen, so ist, wie ein Handeln, das nicht gestützt ist auf Vorherwissen, thöricht, so ein Wissen, das nicht ein Vorherwissen begründet, unnütz. Das Verhältniss wird kurz so ausgedrückt: *science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action.* Daher weist Comte auch (VI. 676 sq.) mit solchem Nachdruck darauf hin, dass in jeder

Rücksicht eine wesentliche Harmonie bestehe zwischen unserm thatsächlichen Erkennen und unsern wirklichen Bedürfnissen. In Folge dessen sind diejenigen Erkenntnisse, die uns nothwendig versagt sind, zugleich diejenigen, die, ohne jede andere Wirkung, bloss eine eitle Neugierde befriedigen würden. In Wahrheit sollen wir natürlich nur diejenigen Phänomene zu erkennen suchen, die im Stande sind, irgend einen Einfluss auf die Menschheit auszuüben. Nach dem Wesen der Dinge, oder nach den Ursachen der Phänomene zu fragen, ist durchaus überflüssig, — das hat ja für uns kein Interesse, es geht uns Nichts an.

Die positive Philosophie schliesst also jede Erforschung des innern Wesens der Dinge, jede Frage nach den bewirkenden und Zweck-Ursachen von vorn herein von sich aus und beschränkt sich auf die Beobachtung der Phänomene. In dieser Beziehung macht Comte den Grundsatz Bacon's zu dem seinigen, dass „nur beobachtete Thatsachen als direkte oder indirekte Basis einer gesunden Speculation dienen können“. Aber das blosses Beobachten eines thatsächlichen Phänomens, ja, auch das unfruchtbare Anhäufen unzusammenhängender Beobachtungen macht noch keine Wissenschaft aus. Gegen diesen Empirismus eifert Comte nicht minder entschieden, wie gegen den Mysticismus. Gegenstand des Wissens wird für ihn eine Thatsache erst dann, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetz in Beziehung gesetzt wird, denn gerade diese Gesetze der Verknüpfung der Phänomene bilden das Object der Wissenschaft. Der Grund freilich zu diesen gesetzmässigen und unveränderlichen Verknüpfungen (*relations invariables*) muss unserm Nachforschen stets unbekannt bleiben, aber die Thatsache wenigstens lässt sich durch wissenschaftliche Beobachtung feststellen. Die Wissenschaft sucht nun die Zahl dieser Gesetze möglichst zu beschränken, doch ist die Zurückführung auf Ein Gesetz unmöglich. Diese Gesetze der Verknüpfung zerfallen in zwei grosse Classen, indem sie sich entweder auf die Aufeinanderfolge oder auf die Aehnlichkeit der Phänomene beziehen. Die Unterscheidung dieser zwei Classen begründet die Unterscheidung der

statischen und der dynamischen Betrachtungsweise — jene fasst die Phänomene in ihrer Ruhe nach ihrer grösseren oder geringeren Aehnlichkeit, diese in ihrem Werden nach ihrer nothwendigen Aufeinanderfolge und Entwicklung, — und zugleich die logische Unterscheidung der Induction und der Deduction (II, 299); — jene besteht in der unmittelbaren Analyse des Ganges eines Phänomens, diese in der evidenten Beziehung des Phänomens auf ein allgemeineres vorher festgestelltes Gesetz. — Dem bisherigen entsprechend, bezeichnet auch Comte (VI, 616) den Hauptunterschied der positiven Philosophie von der theologisch-metaphysischen zunächst scientificisch dahin, dass dieselbe statt der absoluten Erkenntniss nur eine relative suche, ferner logisch dahin, dass in ihr die Beobachtung das Uebergewicht gewonnen habe über die Imagination; während auf der theologischen Stufe die Imagination vorherrsche, auf der metaphysischen die Argumentation, gelte jetzt nur das Sehen um des Voraussehens willen.

Die positive Betrachtungsweise also soll in der Wissenschaft gelten, denn sie ist die höchste der drei angenommenen Stufen. Diese Stellung der positiven Philosophie zu erweisen, — und dieser Erweis wäre ja die einzige Begründung derselben, — kennt Comte einen doppelten Weg, den phänomenalen und den historischen. Der phänomenale Beweis jedoch, dass in der natürlichen Entwicklung des menschlichen Erkenntnissvermögens dieser Fortgang von der theologischen Stufe durch die metaphysische zur positiven wesentlich gegeben sei, kann in einem System, das, wie wir später sehen werden, für die Psychologie keinen Raum hat und die Beobachtungen des innern Sinnes ausdrücklich verwirft, nicht über aphoristische Bemerkungen hinauskommen. Und auch solche finden sich fast nur betreffs der theologischen Stufe (I, 13, IV, 467 sq.). Es ist nämlich bemerkenswerth, dass der menschliche Geist sich in seiner Kindheit gerade denjenigen Fragen vorzugsweise zuwendet, die für unsere Mittel am wenigsten lösbar sind, nämlich den Fragen nach dem Wesen der Dinge, nach dem Ursprung und Ende der Phänomene. Der

Grund dazu liegt darin, dass wir erst durch fortgehende Erfahrung über die engen Grenzen unsrer Erkenntniss belehrt werden. Ebenso gehört bereits ein bedeutender Grad von Entwicklung dazu, bis wir, staunend über unser eignes Handeln, den grossen Unterschied zwischen uns und den äussern Dingen fassen und den positiven Weg von Erforschung der Welt zur Erforschung des Menschen einschlagen. — Eine genauere phänomenale Erklärung der positiven Methode und der methaphysischen Uebergangsstufe suchen wir bei Comte vergebens.

Weit mehr ausgeführt ist der historische Beweis, füllt doch diese historische Uebersicht den ganzen fünften und den grössten Theil des sechsten Bandes seines Werkes. Die Menschheit nämlich im Ganzen, wie jede einzelne Wissenschaft durchläuft nach Comte diese drei Stufen der theologischen, metaphysischen und positiven Erkenntniss. Die Menschheit, denn das einzelne Individuum kann in Folge des anleitenden Unterrichts Aelterer diesen Weg abkürzen, ferner jede einzelne Wissenschaft, denn es ist durchaus nicht der Fall, dass die Menschheit zu einer bestimmten Zeit etwa in allen Wissenschaften den theologischen Standpunkt eingenommen habe und dann in einem bestimmten Moment betreffs des ganzen Bereiches ihres Wissens von der theologischen Stufe zur methaphysischen übergegangen sei und ebenso später von dort zur positiven. Im Gegentheil sind die verschiedenen Stufen stets zusammen bis zur letzten Vollendung der menschlichen Entwicklung durch die Schöpfung der „positiven Philosophie“, und wie die positive Forschung schon von Aristoteles und seiner Schule gepflegt ward, so herrscht noch jetzt in einigen Gebieten die theologisch-methaphysische Betrachtung. Die einzelnen Wissenschaften entwickeln sich zu „positiven“ um so früher und rascher, je einfacher sie sind; so befreite sich die Mathematik schon in der Alexandrinischen Schule von dem theologisch-metaphysischen Joch, während die Sociologie noch darunter schmachtet. Dieser historische Gang der succesiven Entwicklung ist für Comte zugleich die Hauptbestätigung seiner Hierarchie der Wissen-

schaften. — Den Ausgangspunkt der Entwicklung bildet der Fetischismus, denn dieser und nicht etwa der Polytheismus oder gar der Monotheismus war die erste Stufe des menschlichen Geschlechts. Dies beweist freilich weder die Betrachtung der biologischen Gesetze a priori, noch die Geschichtsforschung a posteriori, wol aber ein Blick auf die erste Entwicklung des Individuums. In intellektueller Beziehung lässt die Annahme, dass jedes einzelne Ding beseelt sei und also von einem durchaus freien Willen geleitet werde, eine wirkliche Erkenntniss, ein Fragen nach den Gesetzen des Geschehens gar nicht aufkommen. In socialer Beziehung fördert der Fetischismus gemäss seinem durchaus individuellen Charakter das Zusammentreten der Menschen zur Gesellschaft nicht. — Indem der Polytheismus nicht mehr das einzelne Ding als beseelt betrachtet, sondern eine ganze Classe gleichartiger Erscheinungen dem Willen eines einzigen göttlichen Wesens unterstellt, fördert derselbe den intellektuellen Fortschritt theils dadurch, dass wegen der relativ grössern Trennung zwischen dem wirkenden Willen und dem bewirkten Phänomen letzteres für die wirkliche Erkenntniss frei und unabhängig genug ist, theils dadurch, dass das Bestreben geweckt wird, die verschiedenen Erscheinungen zu grössern allgemeinen Gruppen des Gleichartigen zusammenzuschliessen. Die Absonderung der Götter von den einzelnen Dingen und ihre Vielheit nöthigten dazu, die Vermittlung des Verkehrs mit ihnen einem besondern Stand von Priestern zu übertragen. Diese verbunden in jenen Zeiten mit der geistlichen Gewalt zugleich die höchste politische Macht. Diese Aussonderung einer speculativen Classe aus der Masse des Volks, um frei von militärischen und industriellen Sorgen ganz geistiger Thätigkeit zu leben, war zunächst von grosser socialer Bedeutung, weil nur dadurch die Gründung socialer Gemeinschaften möglich war. Zugleich jedoch beförderte dies den intellektuellen Fortschritt. Der Constituirung einer besondern speculativen Classe folgte bald eine Scheidung auf dem Gebiete des Wissens; die mathematischen Unter-

suchungen, durch Thales, Pythagoras, Archimedes, Hipparch so unglaublich gefördert, lösten sich zuerst als eigentliche Wissenschaft von den theologischen Speculationen ab. Diese Loslösung beeinflusste auch das übrige Wissen, und so entstand die griechische Philosophie, die dem Polytheismus den Untergang bereitete. — Die freie Götterbildung der polytheistischen Zeit setzt ein Ueberwiegen der Imagination über den Verstand voraus, das nothwendig der Entwicklung der schönen Künste zu Gute kommen musste. Nur hieraus erklärt sich die Thatsache, dass der Polytheismus von einer hohen Blüthe der Kunst begleitet ist. Die Beschäftigung der Völker ist fast ausschliessend der Krieg; eine Industrie hat sich noch nicht entwickelt und bei der Geringschätzung der Arbeit wird der Ackerbau nur von Slaven beschafft. Die Slaverei, das charakteristische Merkmal jener Zeit, war die nothwendige Bedingung für das einseitig kriegerische Leben, war aber zugleich ein Fortschritt gegenüber dem frühern Verfahren, die Feinde sämmtlich zu tödten, und überdies für unterworfenen rohe Völker der kürzeste Weg zur Cultur. — Der Monotheismus wird uns nur vorgeführt in seiner am meisten entwickelten Gestalt, die derselbe erhält in der hohen Organisation der katholischen Kirche. Indem der Monotheismus die übernatürliche Wirksamkeit auf Ein Wesen concentrirt, trennt er die einzelnen Phänomene noch mehr von ihrem wirklichen Grund und lässt dadurch der wirklich wissenschaftlichen Forschung grössern Spielraum. Der intellektuelle Fortschritt macht sich denn auch in der Durchbrechung mancher alt hergebrachten Fessel und in der Zurückführung sehr vieler Erscheinungen auf allgemeine Gesetze geltend. Dem geht zur Seite ein unverkennbarer Aufschwung der Kunst, vor Allem der Musik und Architektur, die besonders im Dienste der Religion standen. Die Hauptleistung des Katholicismus jedoch liegt auf socialem Gebiet. Für die erste Gründung wie für die dauernde Befestigung eines gesellschaftlichen Zusammenlebens ist ein Doppeltes erforderlich; einmal das Vorhandensein einer abgesonderten Classe von Speculiren-

den, die wegen ihrer Loslösung von den kriegerischen und industriellen Sorgen der Menge und wegen ihrer steten Beschäftigung mit höheren Fragen ein natürliches Uebergewicht über die andern Kreise der Gesellschaft ausüben. Ferner das Vorhandensein eines gewissen Systems der allgemeinen Meinung, die einmüthige Annahme gewisser fundamentaler Erkenntnisse, damit diese intellektuelle Gemeinschaft dem natürlichen Aufschwung der individuellen Verschiedenheit entgegenwirke, und zwar stärker, als alle Gemeinsamkeit der Interessen und alle Sympathie der Gefühle es zu thun vermag. Beides leistet der Katholicismus in hohem Grade, jenes durch die feste, geschlossene Ordnung seiner Hierarchie und Mönchsorden, die wieder gestützt ward durch die Allgemeinheit der lateinischen Sprache, durch den Cölibat, durch die eigne weltliche Herrschaft und die dadurch bedingte Unabhängigkeit von allen Mächten, dieses durch die allgemeine Erziehung, intellektuelle wie moralische, sämmtlicher Classen des Volks, woran sich die Leitung durch das ganze spätere Leben (durch Beichte und Seelsorge) anschloss. Nur dadurch ist der ausserordentliche sociale Einfluss des Katholicismus zu begreifen. Er trennte zunächst die Anfangs verknüpfte geistliche und weltliche Macht, er zuerst richtete eine rein moralische Macht auf, völlig unabhängig von jeder politischen Macht, indem er von Anfang an den Anspruch erhob, alle bestehenden Reiche strengen Maximen einer allgemeinen Moral zu unterwerfen, deren Bewahrung allein dem Katholicismus zukommen konnte. Dadurch erst war die Moral von ihrer bisherigen Unterordnung unter die Politik befreit; jetzt ward die Moral zu einer völlig universellen und trat damit zugleich an die Spitze aller socialen Erfordernisse, gewann entschieden die sociale Suprematie. Jetzt erst hörte die Moral auf, durch unmittelbare Beziehung auf die vorliegenden Verhältnisse verunreinigt zu werden, jetzt stellte sie vielmehr das Ideal auf, dem der Mensch in seiner ganzen Lebensführung ohne Aufhören immer mehr sich nähern soll. — In politischer Beziehung blieb allerdings der überwiegend militärische Cha-

rakter der frühern Periode, doch traten mehrere bedeutende Modifikationen ein. An die Stelle des absoluten römischen Staates trat nämlich der Lehns- oder Feudalstaat. Daraus folgte zunächst, dass das militärische Regime den offensiven Charakter verlor und sich auf die Defensive zurückzog; der grossartigste und zugleich letzte dieser abwehrenden Unternehmungen waren die Kreuzzüge. Ferner löste sich die weltliche Macht in kleine, territoriale Oberhoheiten auf, die einander hierarchisch untergeordnet waren, ein Vorgang, den der Katholicismus besonders durch die Umwandlung der lebenslänglichen Beneficien in erbliche Lehen beförderte. Ueberdies trat an die Stelle der Slaverei der Dienst, eine Umwandlung, die begründet ist in der mit dem Monotheismus gegebenen Gleichschätzung aller menschlichen Individuen und im Ritterwesen ihre letzte Ausprägung erhielt.

Doch auch diese grosse Periode, so wichtig sie für die Entwicklung des Menschen auch ist, ist naturgemäss nur eine Periode des Uebergangs; denn wie in intellektueller Beziehung die Scheidung der Erkenntniss in die positive der unorganischen und die theologisch-metaphysische der organischen Natur auf die Dauer unhaltbar war, so war auch politisch der Feudalstaat seinem innern Wesen und Grundcharakter nach ohne bleibende Dauer. Das Ende der theologischen Periode und das Aufblühen der positiven vermittelt die metaphysische. Sie umfasst die letzten fünf Jahrhunderte, vom vierzehnten an bis zum neunzehnten. Der eigenthümliche Charakter der Metaphysik als des überleitenden Zwischengliedes zwischen der theologischen und der positiven Anschauungsweise lässt dieselbe unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten erscheinen, einmal als die Auflösung der Theologie, als Kritik, dann als die Vorbereitung der positiven Zeit, als organisch aufbauende Macht. Beides ist natürlich in Wirklichkeit stets zusammen, muss aber für die Betrachtung geschieden werden. Die auflösende Kritik dieser fünf Jahrhunderte zerfällt in zwei Perioden; während des 14. und 15. Jahrhunderts wirkt dieselbe durchaus unfrei-

willig und spontan, noch ohne Zuhülfenahme einer systematischen Doctrin, seit dem 16. Jahrhundert bildet sich eine Doctrin einer negativen Philosophie, die sich allmählich auf alle allgemeinen Erkenntnisse ausdehnt. Diese Doctrin nämlich ist nur das Resultat des vorhergehenden spontanen Verfalls. Dieser war darin begründet, dass die vorhergehende Periode, die katholische Kirche nicht minder, wie der Feudalstaat, die wesentlichen Keime des eignen Verfalls bereits in sich trug; dieselben waren einmal die Trennung der geistlichen und weltlichen Macht, die trotz der zeitweiligen Nothwendigkeit unausbleiblich zu wiederholten Zusammenstößen beider Autoritäten führen musste, ferner betreffs der geistlichen wie der weltlichen Macht das Verhältniss der obersten Gewalt zu den niedern, hier die Unterwerfung der Lehnsträger unter den König, dort die Unterordnung des nationalen Klerus unter das Eine internationale Papstthum, beides eine nothwendige Quelle stets wiederkehrender Kämpfe. Offenbar ist das Hervortreten der negativen Philosophie nur eine Fortsetzung der frühern spontanen Entwicklung. Schon der Monotheismus führt im Gegensatz zum Polytheismus eine gewisse Freiheit der individuellen Untersuchung ein. Der sich entwickelnde Kampf zwischen der geistlichen und der weltlichen Macht, zwischen dem Einen Papstthum und dem national getheilten Klerus führte in der Reformation nothwendig dazu, das Recht der persönlichen Untersuchung noch entschiedener geltend zu machen. Nun konnte aber dies Recht unmöglich auf gewisse Personen, auch nicht auf gewisse Fragen beschränkt bleiben, daher ging aus der Reformation durch nothwendige Verallgemeinerung der von ihr aufgestellten Forderung der freien persönlichen Untersuchung die negative Philosophie hervor. Dieselbe durchläuft zwei Phasen, die protestantische und die deistische; jene beschränkt die Untersuchung auf den Bereich der christlichen Theologie, und will im Namen des Christenthums das bewunderungswürdige System der katholischen Hierarchie umstürzen, diese wendet das Recht der freien Untersuchung als ein völlig unbeschränktes an, so dass zu-

letzt sogar der Monotheismus in Frage gestellt ward. Als die wesentlichen Organe dieser Kritik dienten die Metaphysiker und die Rechtsgelehrten; jene vor allem soweit sie dem Aristoteles folgten und an dessen Hand seit dem 12. Jahrhundert auch dem Studium der äussern Natur sich wieder zuwandten, diese, sofern das Studium des Rechts zumeist der Abwehr kirchlicher Uebergriffe diene und zuerst der kirchlichen Bevormundung entzogen ward. Die negative Philosophie ward vorbereitet durch Bacon, Descartes, Galilei, die alle danach strebten, die Vernunft über die Autorität des Glaubens zu setzen, begründet durch Hobbes, Spinoza, Bayle. Ihrer allgemeinen Verbreitung diene ein erst jetzt aufkommender neuer Stand, der zwischen den eigentlichen Gelehrten und dem Volk in der Mitte steht, selbst Nichts schafft, aber die Gedanken der Gelehrten der grossen Masse des Volks mundgerecht macht, was meist nur durch bedeutende Verflachung derselben möglich ist. Das ist der Stand der Literaten, als deren Begründer und Führer Voltaire zu bezeichnen ist. Ihnen stand zur Seite die von Rousseau gegründete politische Schule, welche durch ihre masslose Kritik die gewaltsame Explosion in der französischen Revolution unmittelbar hervorrief.

Dem kritischen Auflösen geht natürlich zu allen Zeiten ein organisches Aufbauen zur Seite, eine allmähliche Vorbereitung der positiven Philosophie. Dieselbe macht sich naturgemäss noch nicht als die einheitliche, allgemeine Wirkung des positiven Geistes geltend, sondern als die allmähliche Erhebung der verschiedenen Gebiete auf die positive Stufe des Wissens. Die Industrie ist während der Herrschaft des Katholicismus und des Feudalstaates an die Stelle des kriegerischen Lebens getreten. Die allgemeinen und ausserordentlichen Folgen dieses Umschwungs sind unverkennbar. Der Grund desselben liegt besonders in der Umwandlung der Sklaverei in das Verhältniss der Dienstbarkeit, theils durch den Einfluss des Katholicismus, theils durch den bloss defensiven Charakter des Feudalstaats veranlasst. Die allgemeine Einführung

des sesshaften Lebens führt zu einer grösseren Werthschätzung der bisher verachteten Arbeit, damit aber zugleich zur Präponderanz des diese Arbeit leitenden und im Grunde erst ermöglichenden spekulativen Lebens. Der Unterschied der Kasten schwindet allmählich und an die Stelle der Herrschaft des Bluts tritt die Rivalität des durch Arbeit erworbenen Reichthums. Die Kunst gewinnt erst jetzt den rechten Boden, nachdem die Industrie einerseits den nöthigen Grad von Geistesbildung, andererseits die hinlängliche Grundlage sichrer Zufriedenheit geschaffen hat, ohne welche die Einwirkung der schönen Künste nicht gefasst würde. Dieser Aufschwung der Kunst erscheint besonders auf dem Gebiet der Poesie, wo die vollendete Ausbildung der Sprache denselben vorbereitet hatte. Sehr wesentlich ist ferner, dass die Kunst immer mehr Eingang findet in das alltägliche Leben. Die einzelnen Wissenschaften nehmen einen ungeahnten Aufschwung, besonders die Mathematik durch die erweiterte Anwendung der Algebra und Trigonometrie, sowie die Astronomie. Vorbereitet durch Kopernikus und Tycho de Brahe stellte Kepler das wahre System der Geometrie des Himmels auf, während Newton, gestützt auf Galilei's Theorie der Bewegung, die himmlische Mechanik schuf. Zwischen beide fällt die Umwälzung der Mathematik durch Descartes. Nothwendig wandte dieser Fortschritt der Wissenschaften sich gegen die herrschende theologisch-metaphysische Erklärung; Descartes' kühner Gedanke eines allgemeinen Mechanismus des gesammten Universums, Galilaei's Entdeckungen in der Barologie, Harvey's Entdeckung des Blutumlaufs, forderten mit Macht die positive Erklärung. In der Philosophie hatte die Scholastik den metaphysischen Geist zur Geltung gebracht. Anfangs auf das Studium der Natur beschränkt, dehnte derselbe allmählich seine „Wesenheiten“ auch auf das Gebiet der moralischen und socialen Phänomene aus. Der Kampf zwischen der theologischen und der positiven Betrachtungsweise führte in der Scholastik zu dem wichtigen Streit zwischen Realismus und Nominalismus. Der

Fortschritt der positiven Methode in den Einzelwissenschaften führte auf dem Gebiet der Philosophie dazu, dass durch Bacon und Descartes auf dem Gebiet der Naturphilosophie der positive Geist zum alleinigen Herrscher erhoben ward, während das moralische und sociale Gebiet der Metaphysik als unbestrittenes Feld ihrer Herrschaft überlassen blieb. Wäre nicht der philosophische Geist, der sein Augenmerk auf das einheitliche Ganze unsrer Erkenntniss richtet, so vollständig erschlaft gewesen, diese Trennung derselben in ein positives und ein metaphysisches Gebiet hätte unmöglich Bestand haben können. So fanden sich nur wenige Versuche, auch die moralischen und socialen Phänomene der positiven Betrachtung zu unterstellen, vor allem die Moral der Schottischen Schule, Gall's Phrenologie und Hume's Zurückführung des Causalitätsbegriffs auf die Erfahrung.

Die positive Periode ist eingeleitet durch die Umwälzung der französischen Revolution, welche die Vernichtung des theologisch-militärischen Geistes der frühern Zeit vollendete und die nothwendige Grundlage legte für die Gestaltung der modernen Gesellschaft. Die Industrie ward durch eine revolutionäre Krisis, die das alte Regime vollends stürzte, nur vermehrt und befestigt, indem die Herrschaft des Reichthums und der Arbeit zu voller Anerkennung gelangte. Die Kunst zeigt ihren Aufschwung darin, dass sie sich von der blossen Nachahmung der Antike immer mehr emancipirt. In scientifischer Beziehung haben sämmtliche Einzelwissenschaften die grossartigsten Fortschritte aufzuweisen, die Mathematik die Entdeckungen von Fourier, Euler, Lagrange, die Astronomie die Entdeckung des Uranus, der vier Planeten zwischen Mars und Jupiter, etc. die Physik eine ganze Fülle von Experimenten, besonders in der Optik und Elektrologie, die Chemie die Bahn brechenden Entdeckungen Lavoisier's. Von entscheidender Bedeutung aber ist die Begründung der Biologie, die sich stützt auf Bichat's Entdeckungen betreffs des dualisme vital und seine Theorie der Gewebe, und besonders gefördert ward durch Lamark's Begründung einer

allmählichen, stufenweisen Entwicklung der Thiere, (hierarchie animale) durch Gall's Phrenologie und durch Broussais' Pathologie. Leider machte sich gleichzeitig mit diesem ungeahnten Aufschwung der Einzelwissenschaften ein sehr grosser Fehler geltend; es ward nämlich einmal die Wissenschaft zur blossen Empirie, zur blossen Beobachtung von Thatsachen und einer unfruchtbaren Zusammenhäufung unzusammenhängender Beobachtungen herabgesetzt, es ward ferner über dem Streben nach Specialisirung der einzelnen Wissenschaften die Rücksicht auf das systematische Ganze unsers Wissens ungebührlich bei Seite gesetzt. Im 16. und 17. Jahrhundert hatte das reale Wissen sich abgewandt von einer verfallenden Philosophie, ohne doch die Basis einer andern werden zu können. Die Philosophie dagegen isolirte sich, beschränkte sich auf die Ausarbeitung von moralischen und socialen Theorien ohne Rücksicht auf die realen Fundamente unsers Wissens. Eine Philosophie als Wissenschaft des Ganzen hat es deshalb seit Leibnitz nicht gegeben, (so schrieb Comte im Jahr 1841) auch Kant hat, trotz seiner logischen Schärfe eine solche nicht geschaffen. Diese Philosophie geschaffen zu haben, ist das Verdienst Comte's.

Die Schöpfung der „positiven Philosophie“ ist diejenige Leistung, durch welche Comte, wie er an verschiedenen Stellen seines Werks mit einem an Eitelkeit streifenden Selbstbewusstsein hervorhebt, die ganze bisherige Entwicklung der menschlichen Erkenntniss zum endgültigen Abschlusse gebracht hat. Die „positive Philosophie“ setzt voraus, dass sämmtliche Einzelwissenschaften bis auf die positive Stufe erhoben sind und will dann dieselben nach ihren allgemeinen Gesetzen und ihren gegenseitigen Beziehungen zu einander im Ganzen unsers Wissens betrachten. Sagt doch Comte (I. 5) von dem Ausdruck „positive Philosophie“, (die I. 15 als das Endziel der geistigen Entwicklung bezeichnet wird) er brauche das Wort „Philosophie“ im Sinne der Alten und besonders des Aristoteles zur Bezeichnung des allgemeinen Systems der menschlichen Vorstellungen; durch die Hinzufügung des

Wortes „positiv“ wolle er anzeigen, dass das Objekt der Philosophie die Theorien der Verknüpfung der beobachteten Thatsachen sei. Die Erhebung der Einzelwissenschaften auf die positive Stufe ist schon durch Aristoteles begonnen, durch Bacon, Cartesius, Galilei mächtig gefördert und jetzt bereits ziemlich allgemein vollbracht, so dass Comte hier nur die Resultate früherer Forschungen zu sammeln und zu verwerthen hat. Nur eine Wissenschaft befindet sich noch immer unter dem theologisch-metaphysischen Joch, die Sociologie. Comte als Begründer der „positiven Philosophie“ hat also die doppelte Aufgabe, erstens die Gründung der Sociologie auf positiver Grundlage, zweitens die philosophische Zusammenfassung der Resultate aller positiven Einzelwissenschaften.

Der bisherige Charakter der Sociologie ist durchaus derjenige der theologisch-metaphysischen Philosophie, ihr Verhältniss zur wahren Wissenschaft wie dasjenige der Astrologie zur Astronomie, der Alchymie zur Chemie, denn betreffs der Methode hat die Imagination das Uebergewicht über die Beobachtung, betreffs der Doctrin sucht man absolute Erkenntniss, betreffs der Praxis ist das Streben allgemein, eine willkürliche Einwirkung auszuüben auf Phänomene, die nur nach unabänderlichen Gesetzen sich richten. Dem allen muss die positive Wissenschaft der Sociologie entgentreten. Eine solche Neuschöpfung kann selbstredend die Wissenschaft nicht sofort auf einen so hohen Stand erheben, wie die andern, wo bereits Arbeiten im positiven Geist vorlagen. Sie kann nur den Zweck haben, die Möglichkeit darzuthun, auch die Socialwissenschaft nach Art der übrigen, durchaus positiven Wissenschaften aufzufassen und zu behandeln, sowie den wahren philosophischen Charakter dieser abschliessenden Wissenschaft zu zeigen und die allgemeinen Grundlagen derselben zu legen. Auch hier ist das Ziel der positiven Betrachtung das Vorhersehen. Dasselbe ist hier um so schwieriger wegen der grösseren Complication der socialen Phänomene. Die Voraussetzung des Vorhersehens ist, dass auch die socialen Phänomene unveränderlichen Natur-

gesetzen unterworfen sind, es fragt sich also: Welches ist der Gegenstand und der eigenthümliche Charakter dieser Gesetze. Die Betrachtung derselben theilt sich in die statische und dynamische, jene untersucht die Existenzbedingungen der menschlichen Gesellschaft, diese die Gesetze ihrer fortgehenden Bewegung, oder die Gesetze der Ordnung und des Fortschritts. — Die wahre philosophische Grundlage der socialen Statik ist die allgemeine Einsicht in den allgemeinen Zusammenhang der socialen Phänomene, dass dieselben nämlich in einander greifen und von einander abhängen, wie die Theile des thierischen Organismus. Leider ist die wichtigste Seite dieser Wechselwirkung, nämlich der Zusammenhang der politischen Ordnung mit dem allgemeinen Stand der Civilisation und Cultur meist ausser Acht gelassen worden. Daraus folgt betreffs der Methode, dass grade hier, bei Betrachtung der socialen Phänomene, eine Sonderung und Theilung nur vorübergehend am Platze ist, dann aber stets der Blick auf das Ganze und die Beobachtung der Wechselwirkung des Einzelnen einzutreten hat. Daher die logische Regel, „vom Einfachen fortzugehen zum Zusammengesetzten“ auf das Gebiet des Organischen, besonders auf das Gebiet der socialen Phänomene keine Anwendung erleidet, weil hier das Ganze bekannter und leichter zugänglich ist, als der Theil. Die sociale Dynamik muss jeden der auf einanderfolgenden socialen Zustände auffassen als das nothwendige Resultat des frühern und als den unerlässlichen Grund des folgenden, kurz, sie muss die Gesetze der fortgehenden Entwicklung darstellen. Diese fortgehende Entwicklung der Menschheit, die von der Geschichte bestätigt wird, kann als graduelle Vervollkommenung innerhalb der zukommenden Schranken betrachtet werden, doch ist der Ausdruck „Entwicklung“ (*développement*) vorzuziehen. Ferner muss jede Stufe dieser socialen Entwicklung zu jeder Zeit betrachtet werden in Verbindung mit dem entsprechenden Ganzen von äussern Umständen, unter deren Herrschaft ihr wirklicher Eintritt sich vollzog. Das ist die eigentliche Aufgabe der Ge-

schichtswissenschaft. Wegen der grössern Complication der socialen Phänomene vermögen nämlich äussere Umstände, wie auch das Eingreifen der Menschen, auf diesem Gebiet gar bedeutende Veränderungen hervorzubringen. Doch haben auch diese Veränderungen ihre gesetzmässigen Grenzen, die jedoch in der Sociologie noch weit weniger bestimmt sind, als in der Biologie. Die Hauptquellen von socialen Variationen sind Race, Klimat, politische Ordnung, doch ist das Verhältniss derselben zu einander und die Grenzen ihres Wirkens bis jetzt noch sehr ungenügend bestimmt. — Die positive Betrachtung der Sociologie also wird die Untersuchung der innern Natur und der wesentlichen Art der Hervorbringung der Phänomene bei Seite lassen und nur fragen, erstens nach der Harmonie jedes Phänomens mit den coexistirenden, zweitens nach dem Zusammenhang jeder einzelnen Entwicklungsstufe mit der vorhergehenden und nachfolgenden.

Das sind die von Comte vorangestellten allgemeinen Grundsätze der von ihm neu geschaffenen Wissenschaft der Sociologie auf positiver Grundlage. Die allgemeinen Resultate derselben betrachten wir füglich am Besten im Zusammenhang mit den allgemeinen Resultaten der übrigen Einzelwissenschaften. Denn das bezeichnet Comte ja als seine zweite Leistung, dass er in seiner positiven Philosophie die allgemeinen Resultate der positiven Einzelwissenschaften zusammengefasst, ihr gegenseitiges Verhältniss zu einander bestimmt und dadurch das bisher fehlende System eines Ganzen des positiven Wissens, d. h. die positive „Philosophie“ geschaffen habe. Naturgemäss muss unsre Betrachtung der allgemeinen Resultate der positiven Einzelwissenschaften nach der in der „Hierarchie der Wissenschaften“ aufgestellten Rangordnung fortschreiten.

In der Mathematik ist erst jetzt die genaue Bestimmung der Aufgabe dieser Wissenschaft, eine zutreffende Definition, ermöglicht worden. Ihre Aufgabe ist die Bestimmung der Grössen, aber die indirekte, die Bestimmung der einen durch die andern nach den zwischen ihnen

bestehenden Relationen. Die Eintheilung der Mathematik in concrete und abstrakte ergibt sich daraus, dass bei jedem Phänomen zuerst die wirklich bestehenden Relationen zwischen verschiedenen Grössen erkannt werden müssen, z. B. beim Fall der Körper das Verhältniss der Geschwindigkeit zur Fallzeit, und dass erst dann die allgemeine Frage der Zahl auftritt, die Aufgabe nämlich, aus den bekannten Zahlen die unbekannte zu finden. Die concrete Mathematik hat die Aufgabe, die Gleichungen (équations) der Phänomene darzulegen. Deshalb könnte es scheinen, als ob dieselbe sich aus so viel Wissenschaften zusammensetze, als es für uns real verschiedene Kategorien von Phänomenen gibt. Aber statt die mathematischen Gesetze in allen Ordnungen von Phänomenen aufgedeckt zu haben, kennen wir dieselben nur von zwei allgemeinen Kategorien von Phänomenen, von den geometrischen und mechanischen. Daher zerfällt die concrete Mathematik in Geometrie und rationelle Mechanik. Die abstrakte Mathematik behandelt den „Calcul“ im weitesten Sinn des Worts, und löst damit alle Fragen betreffs der Zahlen. Die Mathematik setzt Nichts voraus als die Grösse; irgend eine Beziehung der Grösse findet sich aber an jedem Phänomen, und so ist die Mathematik, rein logisch betrachtet, völlig allgemein, weil schliesslich jede Frage sich zurückführen lässt auf eine Frage der Zahl. Darin liegt auch der Grund dazu, dass so oft von Mathematikern der Anspruch gemacht worden ist, die gesammten Wissenschaften sollten sich ihren Gesetzen unterwerfen und nur soweit als diese herrschten, sei überhaupt von wissenschaftlicher Erkenntniss zu reden. Dieser Anspruch jedoch ist übertrieben, denn bei den meisten Phänomenen ist die Umformung der vorliegenden Frage in eine Frage betreffs der Zahl so schwierig, dass in Wirklichkeit die Mathematik nur auf die aller einfachsten und allgemeinsten Phänomene Anwendung erleidet.

Die Astronomie will uns die geometrischen und mechanischen Phänomene der Himmelskörper darlegen. Die Beschränkung der astronomischen Untersuchung auf unser

Sonnensystem, statt der Ausdehnung derselben auf das ganze Universum ist geboten wegen der Harmonie zwischen unsern Bedürfnissen und der wirklichen Tragweite unsrer Erkenntniss. Die Phänomene ausserhalb des Sonnensystems würden nämlich nicht den geringsten Einfluss auf uns ausüben, daher ihre Erkenntniss, wenn auch möglich, für uns völlig unfruchtbar wäre. Hier schon kommt das allgemeine logische Gesetz zur Anwendung, dass, je verwickelter die Phänomene sind, zugleich auch die Mittel der Erforschung, für welche sie zugänglich sind, desto ausgedehnter und mannichfacher sind. Die Beobachtung setzt sich zusammen aus der Beobachtung im eigentlichen Sinne des Wortes, aus dem Experiment und aus der Comparation oder Vergleichung. Diese drei kommen jedoch erst nach einander auf verschiedenen Gebieten zur Anwendung. Die Astronomie wendet wegen der Einfachheit der Phänomene nur die Beobachtung an und verwendet im Dienste derselben nur den Gesichtssinn, deshalb beschränkt sich auch unsere Kenntniss der Himmelskörper auf deren Form, Entfernung, Grösse, Bewegung, während ihre chemische Zusammensetzung, mineralogische Structur etc. uns nothwendig verborgen bleibt. (Man bedenke, dass Comte dies im Jahre 1834 schrieb.) Der Astronomie kommt in der Philosophie entschieden der erste Rang zu, ist sie doch die einzige Wissenschaft, die sich bereits vollständig dem Einflusse der Theologie und Methaphysik entzogen hat, ja, seit der Entdeckung der Gravitation hat die Astronomie des Sonnensystems eine Vollkommenheit erreicht, die eine Wissenschaft betreffs der Methode nur haben kann. Betreffs der Rangordnung der Astronomie innerhalb der Hierarchie der Wissenschaften ist klar, dass dieselbe von allen folgenden Wissenschaften, von der Physik bis zur Sociologie, völlig unabhängig ist, dass sie dagegen die Mathematik nothwendig voraussetzt, ist sie doch nur eine Anwendung der mathematischen Gesetze auf diese bestimmte Classe von Phänomenen. Andererseits sind alle höhern Wissenschaften den Gesetzen der Astronomie unterworfen, hat doch das gegenseitige Verhältniss der Him-

melskörper Einfluss auf alle physikalischen, chemischen, biologischen, ja, sociologischen Phänomene.

Die Physik begann erst mit den Entdeckungen Galilei's über den Fall der Körper sich von der Metaphysik zu trennen und sich auf die positive Stufe zu erheben. Die eigenthümliche Aufgabe der Physik, besonders in ihrer Unterscheidung von der Chemie, besteht darin, diejenigen Gesetze zu studieren, welche die allgemeinen Eigenschaften der Körper regieren, dieselben betrachtet rückichtlich ihrer Masse und ohne Veränderung ihrer molekularen Zusammensetzung. Unleugbar sind diese Phänomene weit verwickelter als diejenigen der Astronomie, dem entspricht jedoch eine Vermehrung der Mittel der Beobachtung. Zunächst beschränkt die Beobachtung sich nicht mehr auf den Sinn des Gesichts, sondern nimmt auch das Gehör und den Tastsinn in ihren Dienst, ferner hat grade auf diesem Gebiet das Experiment den Bereich seiner Anwendung und ihre bewunderungswürdige Präcision und vollkommene Coordination finden die physikalischen Untersuchungen erst durch die Anwendung der mathematischen Analyse. Ihre philosophische Eigenthümlichkeit aber besteht in der Anwendung der Hypothesen. Zur Ermittlung des wirklichen Gesetzes eines Phänomens ist nämlich oftmals die Induktion wie die Deduktion für sich allein ungenügend, es muss vielmehr in einer provisorischen Voraussetzung das Resultat vorweg genommen werden, und das ist die Bedeutung der Hypothese. Dieselben müssen jedoch der positiven Bestätigung fähig sein, d. h. die wahrhaft philosophischen Hypothesen sind blossе Anticipationen von dem, was unter günstigen Umständen Erfahrung und Raisonement unmittelbar enthüllen können. Wenn dagegen die Hypothese auf etwas geht, was der Beobachtung unzugänglich ist, so ist die Hypothese schädlich, wie z. B. in der Physik die Annahme des Fluidums, des Aethers etc., eine Nachwirkung der theologisch-metaphysischen Betrachtung. Betreffs der Rangordnung leuchtet ein, dass die Physik auf der Mathematik und Astronomie beruht, wie sie andererseits die nothwendige Grundlage für alle fol-

genden Wissenschaften bildet. Hier zuerst ist eine Modifikation der natürlichen Phänomene durch das Eingreifen des Menschen möglich, das in der Astronomie noch keinen Raum hat, aber in den höhern Gebieten stets an Bedeutung gewinnt.

Die Chemie betrachtet die Veränderungen in der innern Constitution der Körper, sucht die Gesetze der Phänomene der Composition und Decomposition, die resultieren aus der molekularen und specifischen Einwirkung der verschiedenen natürlichen und künstlichen Substanzen auf einander. Ziel des Voraussehens ist: Wenn die Eigenschaften aller einfachen Körper gegeben sind, diejenigen aller zusammengesetzten, welche sie bilden können, zu finden. Die Mittel der Beobachtung erweitern sich, indem die Chemie zur Beobachtung alle Sinne anwendet, auch Geruch und Geschmack, das Experiment bedeutend weiter ausbildet, und auch die Vergleichung bereits zur Anwendung bringt. Als wichtigstes Mittel jedoch folgt aus der Natur der chemischen Wissenschaft die Verbindung der Analyse und der Synthese, die sich gegenseitig bestätigen. Die wichtigste philosophische Eigenthümlichkeit der Chemie ist die Anwendung der Nomenklatur. Je verwickelter die Phänomene sind, desto schwieriger ist es, sie einem übereinstimmenden System rationeller und kurzer Benennungen unterzuordnen, geeignet, die Ideenverbindung zu erleichtern. Die Phänomene der Chemie jedoch erlauben eine zugleich klare, rasche und vollständige Nomenklatur. — Betreffs der Stellung ist klar, dass die Chemie in enger Beziehung zur Physik steht und dadurch indirekt auch der Astronomie und Mathematik untergeordnet ist, während eine Zurückführung der chemischen Fragen auf rein mathematische völlig unmöglich ist. Andererseits bildet sie den Ausgangspunkt der Physiologie und damit auch die Grundlage der Sociologie. Erschien in der Physik die Nachwirkung der Metaphysik in der Voraussetzung z. B. des elektrischen Fluidums, des Licht-Aethers, so sind in der Chemie die gewöhnlichen „Affinitäten“ reine Wesenheiten, ebenso unbestimmt wie diejenigen der mittelalterlichen

Scholastik. Andererseits hat die Chemie, indem sie die Unvergänglichkeit der Materie aufzeigte und damit das theologische Dogma vom absoluten Entstehen und Vergehen aufhob, der theologisch-metaphysischen Betrachtung einen schweren Stoss versetzt.

Die Biologie untersucht die Gesetze des Lebens. Es fragt sich also vor allem, was ist Leben? Erst Blainville hat eine, wenigstens im Wesentlichen richtige Erklärung des Lebens gegeben, indem er dasselbe charakterisirt durch die doppelte innerliche Bewegung der Composition und Decomposition. Hier fehlt nur die Angabe der beiden Grundbedingungen, nämlich ein bestimmter Organismus und die passende Umgebung. Das Leben setzt nämlich einen bestimmten Organismus und ein entsprechendes Ganze von äussern Umständen als die zwei sich nothwendig auf einander beziehenden Elemente voraus, aus deren gegenseitigem Aufeinanderwirken erst die Erscheinungen des Lebens hervorgehen. Aufgabe der Biologie also ist: Wenn das Organ oder die organische Modifikation bestimmt ist, die Function zu finden, oder umgekehrt. — Entsprechend der grössern Complication der Phänomene gestattet die Biologie die Gesamtheit der intellektuellen Mittel. Die Beobachtung wird bedeutend verschärft, indem künstliche Instrumente unsre Sinne unterstützen, und indem alle chemischen Fortschritte von ihr benutzt werden können. Das Experiment wird in der Biologie auf die speciellste Weise angewandt. Der Charakter desselben besteht nämlich nicht so sehr darin, künstlich die Umstände eines Phänomens zu schaffen, als vielmehr darin, die zur unzweifelhaften Feststellung des wirklichen Ganges eines Phänomens besonders geeigneten Fälle richtig auszuwählen. Deshalb ist auch die Betrachtung der abnormen Zustände des Organismus, kurz, die pathologische Analyse, sowie die Betrachtung der aussergewöhnlichen Organisationen oder Monstruositäten von grosser Bedeutung. Die philosophische Eigenthümlichkeit der Biologie aber besteht darin, dass sie zwei sehr wichtige Functionen des menschlichen Geistes erst vollendet oder

gar erst entwickelt, nämlich die eigentliche Vergleichung und die Classification. Die Comparation ist ihrer Natur nach am meisten anwendbar auf die verwickeltsten Phänomene, deshalb auf dem Gebiet der Biologie das Zusammentreten der wesentlichen Einheit des allgemeinen Subjects mit den grossen Verschiedenheiten seiner wirklichen Modificationen ihrer Anwendung förderlich ist. Verglichen werden 1) die verschiedenen Theile eines jeden Organismus, 2) die verschiedenen Geschlechter, 3) die verschiedenen Phasen, die das Ganze der Entwicklung darbietet, 4) die verschiedenen Racen oder Varietäten der Gattung, 5) alle Organismen der biologischen Hierarchie. Die Classification ist bestimmt, die Erinnerung und die wissenschaftlichen Combinationen zu erleichtern. Dieselbe erhält ihre Vollendung erst in der Biologie, theils, weil hier wegen der Menge der verschiedenen und doch analogen Objecte das Bedürfniss am grössten ist, theils, weil die biologischen Phänomene ihrer Natur nach der Anwendung derselben am günstigsten sind. — Die Biologie beruht völlig auf der Chemie, denn die fundamentalen Acte, deren nothwendige Aufeinanderfolge das Leben ausmacht, sind nothwendig chemische, die Ernährung, die Secretion, kurz alle Functionen des vegetativen Lebens sind von chemischen Gesetzen beherrscht. Auch die Physik und Astronomie haben einen direkten Einfluss auf die biologischen Phänomene, während die Bedeutung der Mathematik für die Biologie nur auf Seite der logischen Methode liegt. Die rechte Methode der biologischen Beobachtungen ist nämlich nur durch das methodische Studium aller früheren Wissenschaften zu gewinnen. — Die Biologie zerfällt nach Ausscheidung der praktischen Wissenschaften der *éducation* und der *médication*, sowie der concreten der *histoire naturelle* und der *pathologie* in die drei Theile: *biotomie*, *biotaxie*, *bionomie*.

Besondere Beachtung verdient, was Comte vom positiven Standpunkt aus über unsre intellektuellen und moralischen Functionen sagt. Auch diese der positiven Methode zu unterwerfen, ward zuerst von Gall versucht,

dessen Grundgedanken Comte völlig aufnimmt, wenn er auch über die Einzelheiten kein bestimmtes Urtheil fällt. Die Metaphysik nämlich ist zur Erkenntniss der intellektuellen Phänomene durchaus ausser Stande, denn ihre Methode der „inneren Beobachtung“ ist völlig absurd, nicht auf die Menschen und noch weniger auf die Thiere anwendbar. Ueberdies war die bisherige Psychologie in dem Irrthum befangen, als hätten die intellectuellen Functionen ein bedeutendes Uebergewicht über die affektiven. Der Grund dieses Irrthum's war theils das Bestreben, den Menschen möglichst vom Thier zu trennen, theils die falsche Fiction eines selbständigen Ich, während doch das wirkliche Objekt unsrer Untersuchung nur das Gleichgewicht der verschiedenen animalen Functionen ist, die Folge davon ist die unverantwortliche Vernachlässigung des vergleichenden Studiums der Thiere. — Jede geistige Function kann nur studirt werden, erstens rücksichtlich des Organs, das sie vollführt, zweitens, rücksichtlich der Phänomene ihrer Vollführung, und zwar Letzteres nicht direkt in ihrer Ausübung selbst, sondern nur indirekt in ihren mehr oder weniger nahen und dauernden Resultaten. Jenes ist Aufgabe der Phrenologie, dies Aufgabe der Naturgeschichte des Menschen, daher stellte sich auch Gall in seinem grossartigen Versuch einer Phrenologie als erste Aufgabe, für jede Disposition, affektive wie intellektuelle, das besondere Organ des Gehirns aufzuzeigen. Das kleinere vordere Hirn dient den speciell menschlichen Thätigkeiten, das grosse hintere den thierischen; jenes ist nur ein Viertel bis ein Sechstel so gross als dieses, woraus das Uebergewicht der affektiven Functionen über die intellektuellen folgt. Von den affektiven Anlagen haben die Triebe ihren Sitz im hintern, die Affekte im mittleren Theil des Gehirns; von den intellektuellen die perceptiven, auf welche die Beobachtung sich stützt, im hintern, die reflectiven, auf welchen die Vergleichung beruht, im vordern Theil der Stirngegend. Ganz richtig also unterscheidet die gewöhnliche Sprache Herz, Charakter, Geist, entsprechend dem hintern, mittlern und vordern Theil des Ge-

hirns. Zu dieser anatomischen Analyse musste dann noch die physiologische der verschiedenen elementaren Fähigkeiten hinzukommen, die sich vor allem davor zu hüten hätte, allzuvielen unterschiedenen Fähigkeiten anzunehmen. Diesem Fehler würde auch eine physiologische Untersuchung der wichtigsten individuellen Fälle entgegen treten, so z. B. würde die Betrachtung aller bedeutenden Geometer die Annahme eines besondern mathematischen Geistes widerlegen. Zur Erklärung der zusammengesetzten Phänomene wäre dann die genaue Kenntniss der allgemeinen Gesetze der Verbindung und des Zusammenwirkens der geistigen Fähigkeiten erforderlich. Als logische Hilfsmittel haben besonders die pathologische Analyse und die Vergleichung zu dienen.

Die Sociologie untersucht die Gesetze der menschlichen Gesellschaft. Die sociale Statik bespricht die allgemeinen Bedingungen der socialen Existenz rücksichtlich des Individuums, der Familie, der Gesellschaft im eigentlichen Sinn. Das Individuum wird nicht durch die Rücksicht auf den Nutzen behufs Befriedigung der individuellen Bedürfnisse zur Bildung der Gesellschaft getrieben, sondern durch den in der Phrenologie aufgezeigten Geselligkeitstrieb. Die Mittelstufe der Familie wird hier nur nach ihren Grundbedingungen betrachtet, der Unterordnung der Geschlechter und der Unterordnung der Altersklassen. Ursprünglich bestehen die einzelnen Familien isolirt neben einander, schliessen sich zu einem bestimmten Zweck oder Unternehmen zusammen und gehen nach dessen Vollendung wieder auseinander. Die festere Organisation der Gesellschaft beruht auf der fortgehenden Theilung der Arbeit. Der allzugrossen Zersplitterung und Isolirung des Einzelnen tritt das auf den Trieben des Herrschens und Gehorchens beruhende Gouvernement entgegen, indem es die Richtung des Ganzen auf das Einzelne vertritt. — Die sociale Dynamik betrachtet die allgemeinen Gesetze der socialen Entwicklung. Zunächst ist die menschliche Entwicklung nicht aufzufassen als die immer weiter gehende Entfaltung der speciell mensch-

lichen Eigenschaften, so dass die Civilisation der Natur durchaus conform wäre, unsre sociale Entwicklung nur das letzte Ziel eines allgemeinen Fortschritts, der ohne Unterbrechung durch das ganze Reich des Lebenden geht, unsre sittliche und moralische Entwicklung auch nur die höchste Vollendung der menschlichen Natur. Es zeigt sich vielmehr, dass grade die höchsten Dispositionen unsrer Natur in einer steten Entwicklung begriffen sind und sich immer mehr zu herrschenden Gewalten machen, — eine völlige Umkehr der ursprünglichen Oekonomie. Die Geschwindigkeit dieser Entwicklung ist abhängig von dem combinirten Einflusse der allgemeinen Bedingungen der menschlichen Natur und der äussern Umstände. Von besonderer Bedeutung sind der stete Einfluss der Lange- weile, die nur in der Thätigkeit Befriedigung finden lässt, die Dauer des menschlichen Lebens, die für eine fort- gehende Entwicklung weder zu lang noch zu kurz sein darf, und die Zunahme der Bevölkerung, die das Indivi- duum zu grössrer Anstrengung zwingt und dem gegenüber eine Stärkung der Centralgewalt nöthig macht. An der Spitze der Entwicklung stehen nothwendig die intellektu- ellen Fähigkeiten. Das allgemeine Gesetz der intellektuel- len Entwicklung des Menschen ist ausgesprochen in der oft erwähnten Unterscheidung der drei Stufen. Die theo- logische Betrachtung hat ihren Grund in der unwillkür- lichen Nöthigung des Menschen, die innere Empfindung seiner eignen Natur auf die allgemeine Erklärung aller möglichen Phänomene zu übertragen. Nur diese Anschau- ung kann dem Menschen ein hinreichendes Zutrauen ein- flössen, ein Gefühl allgemeiner Suprematie, das lange Zeit für sein Handeln auf die Natur die nothwendige Vorbe- dingung war. In socialer Beziehung hat die theologische Auffassung die Bestimmung, die erste Organisation der Gesellschaft zu fördern, sowie durch Schaffung einer eig- nen speculativen Classe deren Fortbestand zu sichern. Demnach strebt, wie die Geschichte und die Entwicklung des Einzelnen beweist, der menschliche Geist fort zur positiven Betrachtung.

Unleugbar betrachtet die Sociologie die speciellsten und verwickeltsten Phänomene. Diesem Object jedoch entsprechen auch die ihr zu Gebote stehenden Mittel der Forschung. Die Beobachtung muss besonders auf diesem Gebiet über das blosse Sammeln von Thatsachen hinausgehen und bedarf einer logischen Regel der Verknüpfung, da ein sociales Phänomen erst im Zusammenhang mit andern überhaupt Bedeutung gewinnt. Auch das Experiment findet hier eine sehr fruchtbare Verwendung. Von besondrer Bedeutung für die sociologischen Studien ist die Anwendung der vergleichenden Methode. Dieselbe benutzt zunächst die Vergleichung der menschlichen Gemeinschaft mit derjenigen der höhern Thiere, dann vor allem die Vergleichung der in verschiedenen Theilen der Erde zu gleicher Zeit existirenden Zustände der menschlichen Gesellschaft. Weit wichtiger jedoch ist die Vergleichung der zeitlich auf einander folgenden Zustände der Gesellschaft, und so bildet die Anwendung der historischen Methode den eigenthümlichen philosophischen Charakter der Sociologie. — Offenbar ist die Sociologie von sämmtlichen frühern Wissenschaften abhängig. Die Biologie bildet ihren nothwendigen Ausgangspunkt, weil sie die Analyse der menschlichen Geselligkeit und ihrer organischen Bedingungen gibt, weil ferner die Entwicklung des Menschen nur beruhen kann auf den physischen, moralischen und intellektuellen Anlagen desselben. Das freilich ist übertrieben, mit Cabanis und Gall die Sociologie zu einem blossen Corollarium der Biologie zu machen. Auch die anorganische Philosophie beeinflusst die Sociologie, analysirt doch sie allein die verschiedenen chemischen, physikalischen, astronomischen Bedingungen, unter deren Herrschaft sich die sociale Entwicklung vollzieht und die auf ihre Geschwindigkeit einen überwiegenden Einfluss ausüben. Betreffs der Methode kann nur das Studium der vorangehenden Wissenschaften hinlänglich in den auf die Sociologie anzuwendenden positiven Geist einführen. Ueber den Einfluss der Sociologie auf die vorangehenden Wissenschaften lässt sich bis jetzt nur im

Allgemeinen sagen, dass scientifisch alle Speculationen als Werk des Menschen der allgemeinen Theorie der Entwicklung der Menschheit unterzuordnen sind, dass logisch erst jetzt die historische Methode eingeführt und von der Sociologie auch auf die früheren Wissenschaften übertragen wird.

Das also sind die wichtigsten allgemeinen Resultate der im positiven Geist bearbeiteten Einzelwissenschaften, welche die positive Philosophie zu einem einheitlichen Ganzen zusammenzufassen hat. Ihr kommt es besonders darauf an, zu zeigen, wie die einzelnen Wissenschaften, entsprechend der grösseren Schwierigkeit ihrer Phänomene, auch jede über ein besonderes Mittel der Beobachtung zu verfügen hat, wie also ihre naturgemässe Beziehung zu einander sich gestaltet. Der Sociologie gebührt in dieser philosophischen Einheit die Präponderanz, weil nämlich alle unsre Speculationen betrachtet werden können als die nothwendigen Resultate der spekulativen Entwicklung der Menschheit. — Wie Comte diese von ihm gegründete „positive Philosophie“ als das endgültige Resultat nicht bloss der bisherigen, sondern als das abschliessende Ziel der gesamten geistigen Entwicklung betrachtet, so dass nach derselben Nichts Besseres mehr möglich ist, so erwartet er auch von diesem seinem Werk die weitgehendsten und segensreichsten Folgen für alle Gebiete des menschlichen Lebens. Schon in der Einleitung (I. 29 sq.) bezeichnet er als die allgemeinen Vortheile der positiven Philosophie Folgendes. Erstens bietet sie allein durch die Betrachtung der Wirksamkeit unsrer geistigen Functionen das einzig vernünftige Mittel dar, die Gesetze der Logik klar zu stellen. Die gewöhnliche Psychologie nämlich, die auf Beobachtung des Geistes, auf einem sogenannten „inneren Sinn“ beruht, ist völlig unmöglich, ist doch ihr Prinzip, die „innere Beobachtung“, völlig unhaltbar, woraus ihre widersprechenden Resultate sich sofort erklären. Die wahre logische Erkenntniss ist nur zu gewinnen durch die positive Philosophie, d. h. durch die Betrachtung der positiven Wissenschaften als der Ent-

faltung der menschlichen Geisteskräfte. Zweitens begründet sie eine Umgestaltung unsres Erziehungssystems, indem auch die Erziehung künftig vom positiven Geiste geleitet wird. Drittens fördert sie den Fortschritt der Einzelwissenschaften, da erst sie durch Aufstellung der in der Natur der Objekte begründeten Hierarchie der Wissenschaften die richtige Sonderung und zugleich die richtige Wechselbeziehung derselben ermöglicht. Viertens ist sie die einzig sichere Grundlage der socialen Reorganisation, die uns aus der jetzt herrschenden politischen Verwirrung retten muss. — Mit noch grösserem Selbstbewusstsein schildert die letzte Vorlesung (VI. p. 723 sq.) den gewaltigen Umschwung, den die Herrschaft der positiven Philosophie auf allen Gebieten hervorrufen wird. In scientificher, moralischer, politischer und ästhetischer Beziehung wird dieselbe einen ungeahnten Aufschwung zur Folge haben, ja, nicht bloss einen Aufschwung sondern die endgültige Vollendung unsrer Entwicklung. Denn mit der „positiven Philosophie“, geschaffen durch Auguste Comte, sind wir ja an das Ziel und letzte Ende aller Entwicklung gelangt, damit ist ja das höchste uns zugängliche Ziel erreicht, wir stehen am Ende.

Wir vermuthen jedoch, dass nur wenige des Verfassers Urtheil theilen werden. Im Gegentheil dürfte mancher gleich uns stark enttäuscht sein, der, durch diesen weitgehenden Anspruch Comte's und seiner Anhänger zu hochgespannten Erwartungen veranlasst, sich durch die sechs starken Bände des „Cours de philosophie positive“ hindurchgearbeitet hat, eine Arbeit, welche durch die äusserst schwerfällige Sprache bedeutend erschwert wird. Freilich wird Niemand die Grossartigkeit des Unternehmens in Frage stellen und trotz der grossen Mängel desselben, die uns hindern, in der positiven Philosophie das letzte Ziel unsrer geistigen Entwicklung zu sehen, bleibt noch Grund genug, Comte als grossen Geist zu bewundern. Wer wird nicht staunen über die Fülle von Ein-

zelkenntnissen, die hier von einem einzigen Geist gesammelt sind! Auf jedem Gebiet von der Mathematik bis zur Sociologie ist Comte mit den wichtigsten Forschungen und ihren Resultaten vertraut und weiss dieselben für seine encyclopädische Gesamtdarstellung zu verwerthen. Doch ist er nicht etwa blosser Polyhistor, der todten Stoff in Masse aufhäuft, ohne das „lebendige geistige Band“ zu besitzen; im Gegentheil, er schafft ein solches frei aus sich heraus. Mit Bewunderung wird Jeder seine historische Uebersicht über die allmähliche Entwicklung des menschlichen Geschlechts studiren und wird staunen über die geistreiche Art, wie hier, freilich nicht ohne manche Unrichtigkeit und Willkür im Einzelnen, Eins mit dem Andern verknüpft und mit scharfem Blick tiefliegende Beziehungen zwischen scheinbar ganz fremden Dingen aufgefunden werden. Und grossartig ist auch das Unternehmen, die verschiedenen Wissenschaften in eine Rangordnung zu bringen, aufsteigend von der einfachsten und allgemeinsten bis zur speciellsten und verwickeltsten, so dass wissenschaftlich jede ein besonderes Gebiet von Phänomenen betrachtet, auf dem ein eigenthümliches Gesetz der Verknüpfung herrscht, dass logisch jeder Wissenschaft ein neues Mittel der Erforschung zukommt, dass jede der verschiedenen Einzelwissenschaften wissenschaftlich wie logisch nothwendig beruht auf den vorangehenden und ebenso nothwendig die Grundlage der nachfolgenden bildet.

Das mag genügen, Comte für einen bedeutenden Denker, ja für einen grossen Philosophen zu erklären, — wir sind weit davon entfernt ihm diesen Ruhm streitig zu machen. Aber sein System für das abschliessende, ja, auch nur für ein System von bleibendem Werth zu halten, hindern uns entschieden die bedeutenden Schwächen und Lücken, die an demselben sofort in die Augen fallen. Wir wollen die wichtigsten derselben wenigstens mit einigen Worten berühren. Das Wesentlichste in Comte's Aufstellungen ist die Forderung des „positiven“ Wissens. Wir sollen verzichten auf die Erkenntniss der Dinge ihrem innern Wesen nach und uns beschränken auf die Er-

kenntniss der Phänomene, ja, auch betreffs der Phänomene sollen wir keine absolute Erkenntniss suchen, nicht fragen nach ihren Ursachen und Zwecken, sondern uns begnügen mit einer relativen Erkenntniss, d. h. mit der Feststellung der unabänderlichen Gesetze der Aehnlichkeit und Aufeinanderfolge. Mit Unrecht erklärt Stuart Mill (Auguste Comte und der Positivismus, Werke Bd. IX. p. 40) diese letztere Beschränkung dahin, als ob Comte nur die Frage nach den letzten Ursachen, nur die Erforschung derjenigen Ursachen abweise, die selbst nicht wieder Phänomene sind, dagegen eine Erkenntniss der Ursachen innerhalb des Bereichs der Phänomene anerkenne. Comte macht diesen Unterschied nicht, sondern verwirft jede Frage nach den Ursachen. Dabei übersieht er, dass wir ohne diese Erkenntniss der Ursachen wol beobachten können, dass sehr häufig dies Phänomen auf jenes folgt, dagegen nie zur Aufstellung „unabänderlicher Gesetze“ fortgehen dürfen. Ebenfalls übersieht Comte, dass in Wirklichkeit unser Erkennen, auch in solchen Wissenschaften, die nach ihm bereits auf die „positive“ Stufe erhoben sind, z. B. die Naturwissenschaften, auf Darlegung der bewirkenden Ursachen gerichtet ist. — Und wie begründet Comte diese Beschränkung unsrer Erkenntniss? Wir sollten füglich erwarten, durch eine Erörterung des Erkenntnissvermögens. Aber weit gefehlt! Davon findet sich keine Spur. Im Gegentheil, das Vorgeben der Psychologie, unsre geistigen Kräfte und Thätigkeiten durch Selbstbeobachtung des Geistes zu erkennen, ist durchaus eitel und grundlos. Eine Erkenntniss unsrer geistigen Fähigkeit ist, abgesehen von der Betrachtung der wirklichen Wissenschaften, nur möglich durch — das Studium der Phrenologie. Uns dünkt, das allein schon genügt, Comte's System als durchaus unhaltbar zu erweisen. — Als Begründung für jene Beschränkung kann höchstens der Hinweis auf die Interesselosigkeit alles andern Wissens erscheinen. Diese aber fällt hin, sobald wir von der Forderung eines Wissens rein um seiner selbst willen, ohne Rücksicht auf unser Interesse, nicht ablassen, und Comte selbst gibt ja in der

Astronomie bereits ein Wissen, das mit unsern Bedürfnissen nicht zusammenhängt. — Beachtenswerther ist der historische Beweis, aber auch dieser hat grosse Mängel. Wir können denselben nur betrachten zusammen mit der aufgestellten Stufenfolge des Wissens, des theologischen, metaphysischen, positiven. Zunächst ist dieser Gegensatz kein reiner: Positiv ist die relative Erkenntniss der Phänomene, theologisch-metaphysisch die absolute Erkenntniss der Dinge selbst. Dies ist ein reiner Gegensatz. In der Anwendung wird jedoch als theologisch-metaphysisch bezeichnet die Betrachtung der Dinge als übernatürlichen Willen oder Wesenheiten unterworfen, also als gesetzlos, willkürlich. Eine bestimmte Entgegensetzung fehlt hier. Jede davon abweichende Erkenntniss wird als positiv bezeichnet, obgleich sie sich mit der ersten Erklärung nicht deckt. Nach dem letzten Gegensatz musste z. B. eine Erklärung des Wesens der Dinge als Kraft oder Stoff oder das Zusammen von beiden, sowie ihrer Ursachen und Wirkungen aus diesem Wesen positiv heissen, nicht aber nach dem ersten Gegensatz. Diese fundamentale Unklarheit wird für die Ausführung gradezu verhängnissvoll. — Dass früher eine Betrachtungsart geherrscht hat, wie die von Comte als theologisch und metaphysisch bezeichnete, ist entschieden zuzugeben, aber schon nicht, dass die an ihre Stelle getretene neue Betrachtungsart überall die von Comte so genannte „positive“ ist. Ueberdies herrscht auf manchem Gebiet noch die theologisch-metaphysische Betrachtung, der historische Beweis kann also nur dadurch vervollständigt werden, dass Comte mit der Würde eines Dictators erklärt, das seien nur Ueberbleibsel der bereits überwundenen Vergangenheit und ebenfalls abzuthun. — Und nun sollen alle einzelnen Wissenschaften diese Stufen durchlaufen haben. War denn die Mathematik jemals theologisch-metaphysisch? Hielt man jemals die Zahlen für willkürlichen Bestimmungen unterworfen? Wurden die Zahlen jemals als beseelt oder als mit einer entitas erfüllt gedacht? Die Mathematik also war stets — etwa „positiv“? Aber eine „positive“ Mathematik, d. h. eine

bloss relative Erkenntniss der Phänomene der Zahlen, ist ja ebenfalls ein Nonsens. Die Astronomie stand sicher lange auf der theologischen Stufe, aber hat sie jemals auf der metaphysischen gestanden? Hat man jemals den Gestirnen „Wesenheiten“ zugeschrieben? Nur die eigentlichen Naturwissenschaften haben beide Stufen wirklich durchlaufen. Der Mensch dagegen und daher die ganze Sociologie und der grösste Theil der Biologie sind niemals im gewöhnlichen Sinn vom theologischen oder vom metaphysischen Gesichtspunkt aus betrachtet. Oder wer hätte je im Menschen einen Gott oder eine entitas als die frei wirkende Ursache der Erscheinungen betrachtet? Diese Wissenschaften waren theologisch-metaphysisch nur in dem Sinn, dass man auf die menschliche Freiheit zurückging, statt auf unabänderliche Gesetze. Und das geschieht noch heute vielfach. Comte aber, der doch sonst mit der Geschichte zu rechnen weiss, wird auch dadurch nicht veranlasst, zu untersuchen, ob nicht vielleicht hier Phänomene vorliegen, die von den übrigen ihrer Natur nach verschieden sind. Ueber die wichtige und schwierige Frage der menschlichen Freiheit finden wir bei ihm kein Wort. So zeigt sich, dass sowohl die Forderung des „positiven“ Wissens, wie die Unterscheidung der drei Stufen, diese wichtigsten Grundpfeiler der positiven Philosophie, eine eingehende Betrachtung nicht vertragen. — Nicht sehr viel besser steht es um einen andern Grundpfeiler, um die Hierarchie der Wissenschaften. Schon die Unterscheidung der abstrakten und concreten Wissenschaften erregt Bedenken. Jene sollen die ersten sein, diese die abgeleiteten, und doch können offenbar jene ihren Stoff nur aus diesen gewinnen, und schweben ohne diese concrete Grundlage haltlos in der Luft. Die Eintheilung der Wissenschaften in Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Sociologie, weil nur aus praktischen Gesichtspunkten entworfen und für diese brauchbar, wollen wir nicht weiter beanstanden. Ganz ungerechtfertigt aber ist die Hinzufügung der Mathematik. Während nämlich anfangs ausdrücklich gesagt wird, dieselbe sei nicht ein Theil, sondern Vorbe-

reitung und Grundlage der Wissenschaften, wird sie im Fortgange doch als durchaus coordinirte Wissenschaft behandelt. Nun aber ist klar, dass Zahl, Ausdehnung, Bewegung, nicht eine besondere Classe von Phänomenen sind, sondern nur an Phänomenen, aber an allen, vorkommen. Ferner, wenn die concrete Mathematik z. B. bei Betrachtung des Falls das Verhältniss zwischen Fallraum und Fallzeit bestimmen soll, gehen dann nicht in dieselbe alle Wissenschaften auf? — Und nun der logische Fortgang innerhalb dieser Hierarchie! Gewiss ist die Beobachtung, dass jede Wissenschaft ausser den logischen Hilfsmitteln der früheren ein bestimmtes, dem besondern Objekt wesentlich entsprechendes Hilfsmittel eigenthümlich hat, sehr fein und fruchtbar. Wir vermissen aber überall für diese Betrachtungen den Beweis, dieser fehlt, weil jede Logik fehlt, die Logik, weil jede Psychologie fehlt. Und das ist der Hauptmangel des Systems, denn die Phrenologie kann niemals die Psychologie ersetzen.

Giovanni Pietro Caraffa und die Reformbestrebungen seiner Zeit.

Von

Karl Benrath.

*Zelo zelatus sum pro Domino Deo
exercituum (Caraffa's Wahlspruch).*

Der 18. August 1559 war ein Tag der Aufregung für die Stadt Rom. Früh am Morgen verbreitete sich in den Quartieren auf dem linken Tiberufer die Nachricht, dass drüben im vatikanischen Palaste der Papst Paul IV. seiner letzten Stunde entgegensiehe. Die Bevölkerung der ewigen Stadt hat sich in solchen Fällen nicht selten das Gericht angemasst. So versammelte man sich denn auch diesmal in dem Palast der Senatoren auf dem Kapitol: der sterbende Papst, so beschloss man, habe sich um den Erdkreis übel verdient gemacht, und sein Gedächtniss solle ausgelöscht werden. Seine Bildsäule, welche kurz vorher in dem Senatssaale aufgestellt worden war, stürzte man aus dem Fenster auf den freien Raum hinab. Mit dem abgeschlagenen Kopfe trieb der Pöbel seinen Spott. Ein Jude aus dem nahen Ghetto setzt ihm die gelbe Mütze auf, das verhasste Erkennungszeichen, welches die harte Hand Paul's IV. den Juden aufgezwungen hatte. So schleift man ihn durch die Strassen und wirft ihn in den Tiber. Aber in dem oberen Stadttheile an der Ripetta ging es noch stürmischer zu. Dort stand, nahe der Biegung des Flusses, der hier seine Richtung auf die Engels-

brücke und die Peterskirche zu nimmt, der Palast der Inquisition, von Paul IV. früher, als er noch Cardinal war, hergerichtet, jetzt von dem finstern Zeloten Michele Ghislieri, der wenige Jahre später unter dem Namen Pius V. Papst werden sollte, bewohnt. Dorthin wandte sich der Pöbel in Haufen. Man überwältigte die Dienerschaft und drang in das Haus. Die Gefangenen alle — 70 an der Zahl, darunter 42 „Erzketzer“, wie ein Bericht der Inquisition seufzend hinzusetzt — wurden befreit, die Bücher und Akten theils über die Strasse verstreut, theils verbrannt, die Folterwerkzeuge zerstört, endlich das Gebäude selbst in Brand gesteckt.* An dem Dominikanerkloster bei Sta. Maria sopra Minerva sollte sich dann das Schauspiel wiederholen; aber es gelang der Dazwischenkunft angesehenen Bürger, die Menge von weiteren Gewaltthätigkeiten abzuhalten und zu zerstreuen. Am Abend starb Paul IV., zwischen 21 und 22 Uhr, in der dritten Stunde vor Sonnenuntergang. Als man dann am folgenden Tage seine Leiche in der Capella Paolina im Vatikan öffentlich ausstellte, eilte das Volk doch in Schaaren herbei, um ihm die Füße zu küssen. Mochte auch Pasquino seine spitzesten Pfeile gegen den Verstorbenen richten — es lebte doch in der Bevölkerung das Bewusstsein davon, dass mit ihm ein gewaltiger Geist, ein unbeugsamer Charakter, ein grossartig angelegter Papst dahin gegangen war.

Giovanni Pietro Caraffa — so lautete sein Name, ehe er ihn nach demjenigen seines Gönners Paul's III. umwandelte — war 1476 in Capriglio bei Benevent geboren worden und zwar am 28. Juni in der Octav von S. Giovanni und am Tage vor S. Pietro. Seine Mutter war aus dem Geschlechte der Camponi von Aquila, eine Tochter des Pietro Lallo Camponi, Grafen von Montorio; auf ihren ältesten Sohn Alfonso ging dieser Titel über. Der Vater Gian Antonio Caraffa war früher Gesandter des Königs Alfonso bei dem Herzog Ercole I. von Ferrara gewesen; nunmehr bekleidete er den Posten eines Statthalters in S. Germano. Er war keineswegs reich, aber er liess dem

jüngsten Sohne, dem auch noch fünf Schwestern im Alter vorangingen, eine sorgfältige Erziehung im Elternhause zu Theil werden; in Neapel brachte er ihn dann unter die Leitung des Gabrielle Attilio, eines Gelehrten, den später König Alfonso selbst zum Lehrer seines Sohnes bestimmte. Schon frühe zeigte Giovanni Pietro Hang zum Mönchthum. Mit zwölf Jahren verliess er einst heimlich das Elternhaus, um bei den benachbarten Benediktinern im Kloster zu leben, und mit Gewalt musste man ihn zurückführen. Mit vierzehn Jahren wiederholte er in Neapel diesen Versuch, und zwar in Begleitung seiner acht Jahre ältern Schwester Maria, die denn auch von dem aufgebrachtten Vater im Kloster von S. Sebastiano belassen werden musste. Auf die Studien verlegte sich der junge Caraffa mit Eifer: Logik, kanonisches Recht und Civilrecht, Theologie, lateinische und griechische Sprache bildeten die Hauptgegenstände. Aber erst in Rom hat er später seine völlige Ausbildung erhalten. Sein Biograph, Don Antonio Caracciolo, von dem eine Sammlung von Materialien zu Caraffa's Leben (Coloniae 1612) gedruckt und eine umfangreiche handschriftliche Lebensbeschreibung Paul's IV.¹⁾ vorhanden ist, erzählt, dass ihm damals in Neapel, dem Missbrauch jener Zeit entsprechend, noch im Knabenalter eine Pfründe zugewiesen worden sei, dass er dieselbe jedoch nicht angenommen, sondern seinem Lehrer Attilio übertragen habe.

In Rom trat der achtzehnjährige Jüngling in das Haus seines Oheims, des Cardinals Olivero Caraffa, ein. Olivero war eine der hervorragendsten Persönlichkeiten am päpstlichen Hofe. Er hatte triumphirend die Kette des Hafens von Smyrna nach Rom gebracht, er hat auch den Frieden zwischen Venedig und Sixtus IV. sowie zwischen den Orsini und Alexander VI. vermittelt. Sein Haus war ein Sammelplatz der feinen Welt. San Lorenzo vor dem Thor restaurirte er und gab ihm die prächtige

1) Della Vita del Sommo Pontefice Paolo Quarto. Rom, Casanatensische Bibliothek XX, VI, 56; British Museum M. S. 20011 und 20012.

Decke; auch Araceli schmückte er und San Martino a' Monti, sowie die Kapelle des heiligen Thomas von Aquin in Sta. Maria sopra Minerva. Seiner Vaterstadt Neapel baute er die Confession im Dome, wo man heute noch San Gennaro's Gebeine bewahrt, und gründete ihr nach dem Vorbilde der römischen Universität die Sapienza.

Es konnte unter solchen Verhältnissen nicht ausbleiben, dass der junge Caraffa bald selber an den päpstlichen Hof gezogen wurde. Sein Oheim, der ihm reiche Pfründen im Bezirk von Monte Casino und Aquino, sowie ein Canonicat am Dom von Neapel übertragen hatte, erwirkte ihm bei Alexander VI. eine Stelle als Cameriere segreto. Und wie wenig auch das weltliche Treiben am Hofe dem ernstesten Jünglinge zusagen mochte, so blieb er doch, um sich eine höhere Stellung in der hierarchischen Ordnung nicht zu verschliessen. Noch Alexander VI., der ihm besonders gewogen war, ernannte ihn zum apostolischen Protonotar, Julius II. dann kurz nach seiner Thronbesteigung den Achtundzwanzigjährigen zum Bischof von Chieti.

Es war eine in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts viel umstrittene Frage, über die es noch auf dem trienter Concil zu den heftigsten Erörterungen gekommen ist: ob der Bischof verpflichtet sei, in seiner Diöcese „Residenz“ zu halten und die Verwaltung derselben persönlich zu leiten. Caraffa hat sich über diese Frage späterhin unbedingt in bejahendem Sinne ausgesprochen; allein in dem ihn persönlich betreffenden Falle hat er doch drei Jahre gewartet, bis er die Leitung seines Sprengels in die eigene Hand nahm. Dann aber trat er sein Amt mit Eifer an. Sofort begann er zu reformiren — fand er doch Verwilderung und Missbräuche genug vor. „Tempus est, ut iudicium incipiat a domo mea“ — das war damals sein Wahlspruch, den er erst in späteren Jahren mit jenem andern vertauscht hat, der zu seinem Wesen und Wirken doch noch besser passt. Jahrelang hat Caraffa in Chieti mit dem Klerus der eigenen Diöcese harten Kampf geführt. Man erzählt, dass er seinen Archidiakon, der im

bürgerlichen Rock, stets bewaffnet, den Bart „wie ein deutscher Landsknecht“ gezogen einherging, nach wiederholter vergeblicher Ermahnung endlich im Dome selbst überraschte und ihm mit der Scheere den deutschen Bart abschnitt — eine Ueberlieferung, die übrigens auch bei San Carlo Borromeo wiederkehrt. Allein die fortgesetzte Renitenz der Diöcesanen, welche der junge Bischof doch nicht zu brechen wusste, verleidete diesem den Aufenthalt in Chieti, und so ergriff er denn als Julius II. starb die Gelegenheit und kehrte 1513 nach Rom zurück.

Sein Oheim Olivero war nicht mehr unter den Lebenden. Aber Giovanni Pietro bedurfte auch dessen Protektion nicht mehr. Die Curie kannte ihn bereits als einen der fähigsten und zuverlässigsten Prälaten, und so liess sie ihn den Weg gehen, welcher stets zu den höchsten Ehrenstellen in dem hierarchischen Systeme geführt hat: sie sandte ihn als Legaten hinaus an den Hof eines weltlichen Fürsten. Wenn man die damalige Lage und überhaupt die Anschauungsweise der Curie in Anschlag bringt, so wird die Mission, welche Caraffa erhielt, als eine vor andern wichtige erscheinen: Leo X. beauftragte ihn nämlich, in England die althergebrachte, aber jüngsthin lässiger entrichtete, Taxe zu erheben, welche von ihrem Verfallstage, dem 29. Juni (S. Peter) den Namen des „Peterspfennigs“ erhalten hat. Ueber Caraffa's Aufenthalt in England ist wenig bekannt; jedoch scheint er in seiner Sendung den erwünschten Erfolg gehabt zu haben, da er sich späterhin stets gern an jene Zeit erinnert hat. Nach zwei Jahren verliess er die Insel. Auf der Rückreise lernte er in den Niederlanden Margaretha von Oesterreich, Kaiser Maximilian's Tochter, welche als Statthalterin die Regentschaft führte, kennen und trat in freundschaftliche Beziehung zu Fray Juan de Toledo, dem Bruder des späteren Vicekönigs von Neapel. Den engeren Beziehungen zwischen Caraffa und Toledo, die auf Gleichheit der Anschauungen und der geheimsten Ziele beruhten, sollte für die Folgezeit, wo Beide sich als hohe Würdenträger in Rom wiederfanden, eine verhängnissvolle Aufgabe vorbe-

halten bleiben. Und auch jetzt war es Toledo, welcher den Bischof Caraffa veranlasste, in die Dienste Ferdinands des Katholischen zu treten und sich ohne Verzug an den spanischen Hof zu begeben. So reiste er denn in dem Gefolge des Prinzen Karl, des späteren Kaisers, von Gent nach Madrid. Dort ernannte König Ferdinand ihn zum Rath und Vicekaplan am Hofe. Es war dem Könige darum zu thun, einen Mann zur Seite zu haben, der mit den Verhältnissen in Neapel gründlich vertraut und in der Lage wäre, zu Gunsten der spanischen Herrschaft dort Einfluss zu üben. Dazu schien ihm Caraffa geeignet. Allein die Beziehungen zwischen Beiden waren nicht von langer Dauer. Bereits im Januar 1516 starb der König. An seinem Sterbebette soll Caraffa als Beichtiger eine ähnliche Rolle gespielt haben, wie einst Savonarola am Sterbebette Lorenzo's in Florenz: er soll ihn ermahnt haben, das Königreich Neapel auf den Herzog von Calabrien als den rechtmässigen Erben übergehen zu lassen. Aber wie dort Lorenzo il Magnifico, so weist hier Ferdinand die Forderung ab, und obwohl man in gewissen Kreisen Neapels sehr darüber enttäuscht war, dass eine testamentarische Verfügung in dem Sinne Caraffa's nicht erfolgte, so wussten es doch Fabrizio Colonna und der Marchese von Pescara durchzusetzen, dass Karl und Johanna ohne Widerstand als Erben proklamirt wurden. Caraffa blieb noch eine Zeit lang am spanischen Hofe. Aus den Erfahrungen, welche er hier gemacht hat, mag wohl der glühende Hass gegen das spanische Königshaus hervorgegangen sein, der während seines ganzen Lebens seine Stellung zu Kaiser Karl V. und dann zu Philipp II. gekennzeichnet hat. Absichtlich übersprang man ihn bei der Besetzung der Stelle des Hofkaplans: da forderte er seinen Abschied. Karl gewährte denselben und gab Caraffa das Erzbisthum Brindisi dazu. Caraffa aber verliess Madrid, um nach Italien zurück zu kehren.

Von nun an sehen wir ihn, eine Unterbrechung abgerechnet, dauernd in Rom und zu den Reformbestrebun-

gen unter den Päpsten Leo X., Hadrian VI., Clemens VII. und Paul III. in direkter und persönlicher Beziehung.

Von Reformversuchen Leo's X. selbst auf dem innerkirchlichen Gebiete ist nicht viel zu berichten. Das „Mönchsgezänk“ in Wittenberg hatte zunächst noch keine Ausdehnung angenommen, welche zu solchen Massregeln gedrängt hätte. Man glaubte lange Zeit, die Sache liesse sich mit einer Bulle abthun, und man hielt es am päpstlichen Hofe für berechnete Uebertreibung, wenn von Wien aus geschrieben wurde: „Wir haben hier in Deutschland ein Hündlein, welches euch nicht allein anbellt, sondern auch beißen wird — und das heisst Martin Luther!“ Der Papst selbst, mit leidenschaftlicher Neigung dem Cultus des Schönen und des klassischen Alterthums hingegeben, „hat selbst wohl schwerlich über die religiösen Fragen nachgedacht, welche damals Deutschland bewegten und in seinem grossen Sohne verkörpert dastanden: über das Verhältniss von Sünde und Erlösung, oder über den Ablass und das Missverhältniss einer äusserlichen Verrichtung zu einem bezweckten moralischen Erfolge.“ Allein auch er hat einmal eine Commission ernannt, um ‚die Hydra der Ketzerei aus der Glaubenslehre zu tilgen,‘ und unter den sieben Mitgliedern derselben finden wir Caraffa. Es scheint jedoch, dass die Commission sich darauf beschränkt hat, das eine und andere Schriftstück über die streitigen Punkte auszuarbeiten. ‚Solche Schriften‘ setzt der Biograph Caraffa's hinzu, ‚sandte man nach Deutschland, damit die Katholischen sich dadurch befestigen und die Einfältigen auf den Weg der Wahrheit zurückgeführt werden möchten.‘

In diese Zeit fällt die Gründung des Oratoriums der Göttlichen Liebe in Rom. Unter den innerkirchlichen Reformversuchen der Periode ist dies vielleicht der einzige, in welchem tiefe Religiösität ohne Beimischung äusserlicher Rücksichten treibend war. Eine Anzahl edler Männer tritt zusammen, um den Spruch Caraffa's zur Wahrheit zu machen, dass das Gericht anfangen müsse am eigenen Hause. Unter ihnen befinden sich nicht wenige

durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit gleich sehr hervorragende Vertreter des geistlichen und weltlichen Standes: ein Sadoletto, Giberti, Bonifazio da Colle, Paolo Consiglieri, Latinio Giovenale, Luigi Lippomano, Giulio Dati, endlich Caraffa. Ob Gaspare Contarini, wie dies Antonio Caracciolo sowohl in der erwähnten Materialiensammlung als auch in der handschriftlich vorhandenen Biographie Caraffa's behauptet, an dem Kreise theilgenommen habe, ist zweifelhaft; mindestens hat er zu jener Zeit einen längeren Aufenthalt in Rom nicht genommen. Aber mit den Bestrebungen des Oratoriums stimmte er überein. Jene Männer legten ihrer Vereinigung den Gedanken zu Grunde, dass die Verbesserung der Kirche sich bauen müsse auf eine tiefergehende religiöse Erneuerung des ganzen geistlichen Standes. Es war natürlich, dass die Mitglieder des Oratoriums, selbst Prälaten oder doch Priester der katholischen Kirche, diese Erneuerung in denjenigen Formen anstrebten, welche sie als Ausdruck des religiösen Gefühles in ihrer Kirche vorfanden. So verpflichteten sie sich denn durch stillschweigende Uebereinkunft zu fleissigem Besuche der Gotteshäuser, zu regelmässigerer Feier der Messe und zum Abhalten gemeinsamer Erbauungsstunden — kurz zu all den Handlungen, durch welche ihre eigene Kirche das religiöse Gefühl zu wecken und lebendig zu erhalten sucht. Die Zeitverhältnisse waren danach angethan, um in ernsteren Gemüthern dem Gedanken Eingang und der Einrichtung auch anderwärts Nachahmung zu verschaffen. Anfangs der zwanziger Jahre in dem Pfarrhause der kleinen Kirche S. Dorotea in Trastevere gegründet, am Abhange des Janiculus, unfern des Ortes, wohin die fromme Sage dem Apostel Petrus die Stätte des Martyrertodes verlegt — hat das Oratorium der göttlichen Liebe bald durch Italien hinauf bis nach Verona Nachahmung gefunden, und auch die offene Beistimmung des strengen Papstes Hadrian's VI. hat es erlangt, ohne sie zu suchen.

Hadrian war am 30. August 1522 endlich in Rom eingetroffen. Kaum war der Jubel des Einzugs verhallt,

da trat schon Missstimmung und Hass gegen den neuen Papst zu Tage. In Spanien mochte man ihm, dem Erzieher des Erbprinzen, sein ernstes, verschlossenes, einer leichtern Lebensauffassung abgeneigtes Wesen nachsehen — in Rom hat man es dem Papste, welchen das Schicksal zwischen zwei Mediceer gestellt hat, nie verziehen, dass er von den ciceronisch gefeilten Briefen Sadoletto's spöttisch sagte: „Sunt literae unius poetae“, und von der Laokoonsgruppe, die unter Julius II. gefunden und in dem Belvedere des vatikanischen Palastes aufgestellt worden war: „Sunt idola antiquorum.“

Aber dem neuen Papste war es ernst mit der Reform. Caraffa, den Hadrian bereits in Spanien kennen gelernt hatte, ward neben Tommaso Gazzella aus Gaeta und andern Prälaten zum „Reformator“ ernannt. Ueber Umfang und Ziel der Reformbestrebungen Hadrians gibt Sarpi nach einer gleichzeitigen Aufzeichnung, deren Authentie von Pallavicini ohne zwingende Gründe in Zweifel gezogen wird, nähere Auskunft. Obwohl Rom und ganz Italien durch den Krieg zwischen Karl V. und Franz I. in Unruhe, der Kirchenstaat in Folge des achtmonatlichen Interregnums in Verwirrung, Rimini von Malatesta besetzt und Rhodos, von den Türken belagert, auf dem Punkte war, sich zu ergeben, verfolgte dennoch Hadrian mit Ernst den Gedanken, die religiösen Wirren in Deutschland beizulegen, zu denen er persönlich bereits 1519 durch den bekannten offenen Brief an die theologische Fakultät in Löwen Stellung genommen hatte. Den Anstoss zu der Bewegung in Deutschland hatte der Ablassstreit gegeben: an dieser Stelle sollte nun die Reform einsetzen. In wie weit Caraffa an dem Gutachten, welches die Commission der „Reformatoren“ einreichte, betheiligt gewesen ist, lässt sich nicht mehr feststellen. Das Gutachten wurde der päpstlichen Pönitentiarie vorgelegt. Der Bescheid lautete ablehnend. Einstimmig erklärten der Grosspönitentiar, Cardinal Pucci, und alle Räthe, der Vorschlag: die Indulgenzen auf diejenige Geltung zurückzuführen, welche sie in der alten Kirche als Compensation von bloss disciplinari-

schen Strafbestimmungen gehabt — sei undurchführbar; ein solcher Versuch würde, statt die vorhandenen Uebel zu heben, nur noch schlimmere hervorrufen; die kanonischen Strafen seien allerdings in Verfall, aber eben deshalb, weil der Eifer und die Frömmigkeit der alten Zeit fehlten; die kritisirende Richtung des ganzen Zeitalters lasse die Wiedereinführung nicht zu — kurz, das Heilmittel sei den geschwächten Kräften des Leibes der Kirche nicht angemessen und würde, statt zu helfen, vielmehr die Kranke zu Tode bringen.

Auch in der oft citirten Instruktion an den zum Reichstag nach Nürnberg abgeordneten Bischof Cheregati (vom 25. November 1522) gesteht Hadrian — und er redet dabei im Namen der Besten seiner Kirche — das Bedürfniss nach Reformen als ein dringliches ein. „Ich weiss“, sagt er, „dass hier in der Nähe des heiligen Stuhles selbst und schon seit langen Jahren viel Verabscheuungswürdiges geschehen ist, Missbräuche in geistlichen Dingen, Ueberschreitung der Befugnisse — Alles ist in's Böse verkehrt worden. Kein Wunder, wenn dann die Krankheit vom Haupte in die Glieder, von den Päpsten an der Spitze bis in die Reihen der niederen Geistlichkeit hinabgedrungen ist. Wir Alle sind abgefallen; ein Jeglicher sahe auf seinen Weg, und schon lange war keiner da, der Gutes that, auch nicht Einer.“ Nach diesem offenen Geständniss trägt dann Hadrian dem Nuntius auf, ausdrücklich den Versuch der Reform der Curie und Kirche in Aussicht zu stellen. Hadrian hat dieses Versprechen nicht einlösen können. Nach kurzer Regierung starb er, in Rom unbeweint. Die curialistische Partei hat ihm seine Stellung zur Reformfrage heute noch nicht verziehen.

Sein Nachfolger, Clemens VII., schob den Gedanken an umfassende Reformen ganz bei Seite. Der einzige bemerkenswerthe Schritt, welchen er in dieser Richtung that und wobei auch er der Mitwirkung Caraffa's nicht entbehren zu können glaubte, bestand darin, dass er durch besondere Massregeln den bei der Ordination von Prie-

stern und Bischöfen eingerissenen Missbräuchen entgegen trat. Ein von Sadoletto als Geheimsekretär des Papstes ausgefertigtes Breve aus dem Mai 1524 bevollmächtigte Caraffa, das ganze Prüfungsgeschäft der jungen Cleriker in Rom sei es persönlich sei es unter Verwendung geeigneter Examinatoren zu leiten. Aber auch dieser Versuch, zu welchem der noch frische Eifer des neuen Papstes gern die Hand geboten hatte, blieb ohne Erfolg. Der Widerstand, welchen simonistische Bischöfe auf der einen und die nepotenfreundlichen Traditionen am Hofe auf der andern Seite entgegenstellten, erwies sich als zu stark, und die Kriegsstürme, welche bald Italien von neuem überzogen und bis zur Einnahme und Plünderung Roms führten, endlich der Mangel an Festigkeit bei Clemens VII. selber, brachten den Versuch zu Falle. Caraffa klagt in einem spätern Briefe bitter darüber, dass alle Schäden an Hof und Clerus in Rom, insbesondere aber die Missbräuche bei der Ordination und die Geringschätzung der canonischen Vorschriften über dieselben auf den höchsten Grad gestiegen seien.

In dasselbe Jahr 1524 fällt die Gründung des Theatinerordens der Regular-Cleriker. Schon der Name des Ordens weist auf Caraffa hin, da er nach der lateinischen Bezeichnung seines Bisthums Chieti (Theate) gebildet wurde. ‚Es hatte sich herausgestellt,‘ bemerkt Caraffa's Biograph, ‚dass das Oratorium der Göttlichen Liebe trotz seiner vortrefflichen Absichten eine weiter reichende Wirkung doch nicht auszuüben vermochte. Zweierlei stellte sich dem entgegen. Erstens der bloß gelegentliche Charakter der Vereinigung, welcher immerwährende Schwankungen in der Zahl der Theilnehmer herbeiführte, sodann aber besonders der Umstand, dass die Mitglieder durch ihre anderweitigen Verpflichtungen und Geschäfte häufig von den guten Werken‘ (d. h. den kirchlichen Verrichtungen) ‚zu welchen sie sich zusammengethan hatten, abgezogen wurden.‘ Durch die Gründung des Theatinerordens erhielt nun Caraffa zum erstenmale Gelegenheit, seine Reformversuche, soweit sie sich auf den Stand der

Cleriker bezogen, in begränztem Kreise erfolgreich durchzuführen. Den Grundgedanken des Oratoriums liess er bestehen. Aber nur Priester konnten aufgenommen werden. Als ausdrückliches Gebot wurde auch das hingestellt: dass die Mitglieder des Ordens das Amt der Predigt, welches von der Weltgeistlichkeit schmähhch vernachlässigt wurde, fleissig üben sollten.

Die Mitglieder legten ferner das Gelübde unbedingter Besitzlosigkeit ab, und sie überboten noch die Jünger des heiligen Franziskus in der Consequenz: denn sie wollten nicht einmal den Bettel von Haus zu Haus betreiben, sondern ausschliesslich von den knappen Gaben leben, die man ihnen aus freien Stücken zutrage. Caraffa selbst gab ein Beispiel der Entsagung, welches den Zeitgenossen als unbegreiflich erschien: ohne Entgelt verzichtete er auf seine Pfründen, auf sein Erzbisthum Brindisi und sein Bisthum Chieti. Darum ist aber auch schon damals der Name „Chietiner“ im Lande zu einem sprichwörtlichen Ausdrucke für strenge Asketen und Eiferer um kirchliche Dinge geworden.

Allein alles das stellt noch nicht das eigentlich Charakteristische an dem neuen Orden an's Licht: dieses lag vielmehr in der halb verschämten, scheinbar nur gelegentlich gegebenen Zusatzbestimmung, dass die Mitglieder sich auch eifrig erweisen sollten im Aufspüren von Ketzern. Hier ist es zum erstenmale, dass die Reaktion ihre Fühler ausstreckt und sich schon neben der Reform eindrängt — es wird unsere Aufgabe sein, der Entwicklung dieser reaktionären Bewegung bis zu dem Punkte nachzugehen, wo sie endlich den Sieg über die reformatorische Strömung davonträgt.

Es ist merkwürdig zu sehen, wie diese Entwicklung in Giovanni Pietro Caraffa ihren Träger gefunden hat. Ich möchte sagen, dass die Erfahrungen, welche er einige Jahre später, bei dem „Sacco di Roma“ 1527 gemacht hat, für ihn persönlich entscheidend gewesen sind: sicher ist, dass von diesem Zeitpunkte an das reaktionäre Element sich in ihm mit voller Kraft geltend zu machen be-

ginnt. Caraffa musste die geplünderte Stadt verlassen. Einen Theil seiner Theatiner aus dem kleinen Hause am Campo Marzo nahm er mit nach Venedig. Scheinbar ganz dem öffentlichen Leben abgewandt, hielt Caraffa doch ein wachsames Auge auf die Entwicklung der Dinge in der Republik und in ganz Italien gerichtet.

Insbesondere auf die Verbreitung der neuen ketzerischen Lehren. Venedig war gerade der Ort, von wo aus diese Lehren sowohl durch die Thätigkeit der 120 dortigen Druckereien als auch durch die Berührung mit protestantischen deutschen Kaufleuten in immer weitere Kreise eindringen. Mit grösster Aufmerksamkeit verfolgte Caraffa das Umsichgreifen dieser Anschauungen. Aufgefordert, wie sein Biograph angibt, von einem venetianischen Edlen, Contarini dalli Scrigni, verfasste er für den Senat ein Gutachten darüber „wie man sich in kirchlichen Dingen zu verhalten habe“, und stellte dabei den Satz an die Spitze: „Sie sollten vornehmlich ihre Aufmerksamkeit darauf richten, die Ketzereien zu züchtigen und sich fern zu halten von jener Pest, die nicht allein die Seelen morde, sondern auch stark genug sei um selbst ein grosses Staatswesen zu zerstören.“

Auch Clemens VII. machte von den Diensten Caraffa's Gebrauch, obwohl dieser eine officielle Stellung, etwa als Nuntius, nicht einnahm. Dieser Beziehung zum Papste verdanken wir ein bisher nicht veröffentlichtes umfangreiches Aktenstück in Gestalt einer Instruktion Caraffa's an den nach Rom reisenden Provinzial der Zoccolanten in Verona, Frà Bonaventura, welches geeignet ist, nicht allein auf die allgemeine kirchliche Lage in jener Zeit, sondern noch besonders auf die Verbreitung der reformatorischen Ansichten in Venedig und seinem Dominium zu Anfang der dreissiger Jahre des sechzehnten Jahrhunderts ein neues und helles Licht zu werfen. Caracciolo hat uns diese Instruktion aus dem Jahre 1532 aufbewahrt; ihr Inhalt sollte durch Frà Bonaventura dem Papste in geeigneter Weise vorgetragen werden. Sie steuert dem Ziele zu, den unentschlossenen Clemens VII., der es nicht

gewagt hatte, die Reform mit Kraft in die Hand zu nehmen, nun zu gewaltsamem Vorgehen zu drängen. Dazu soll die eingehende Schilderung von der Verbreitung ketzerischer Lehren in Venedig, welche den ersten Theil des Aktenstückes bildet, wie auch die Klage über die tiefen Schäden kirchlicher Organe, besonders päpstlicher Behörden und religiöser Orden, dienen. Caraffa rühmt sich seines unnachsichtigen Vorgehens gegen Girolamo Galateo, den ersten Märtyrer der evangelischen Sache in Venedig, der 1541 im Kerker gestorben ist. Er klagt die Republik an, dass sie nicht bereitwillig genug dem kirchlichen Richter ihre weltliche Macht zu Gebote stelle. Dann wendet er sich in einer fast leidenschaftlicher Apostrophe gegen den Papst selbst: „Ketzer sind Ketzer“, lässt er ihm sagen, „und man muss sie auch als solche behandeln. Wenn hingegen Ew. Heiligkeit sich soweit erniedrigt, an sie zu schreiben, ihnen schmeichelt und sich gewisse Zugeständnisse von ihnen entlocken lässt, — so könnte das vielleicht bei dem Einen und Andern zufällig gute Wirkung thun, aber in der Regel ist das der Weg, um sie nur noch mehr zu verhärten und ihre Zahl von Tag zu Tag zu vermehren. Möchte doch Ew. Heiligkeit um der Ehre Gottes und um der Pflicht Ihres Amtes willen ein Heilmittel ausfindig machen; in Zeiten dringender Noth wie die gegenwärtigen darf man sich nicht in den alten Gleisen weiter bewegen, sondern muss ähnlich wie bei Kriegszeiten täglich auf neue Mittel sinnen.“ Deutlich hebt sich hier das Ziel ab, dem Caraffa zusteuert: die Reaktion auf dem kirchlichen Gebiete im weitesten Sinne des Wortes, keine Reformen mehr, auch keine Verständigung mit den „Ketzern“, sondern lediglich die Anwendung der rohen Gewalt! Aber der Papst aus dem Hause der Medici hat ihm dazu die Hand nicht bieten wollen. Und wenn Caraffa zehn Jahre später unter einem Farnese wirklich dieses Ziel erreicht hat, so war mittlerweile allerdings die Lage der Dinge ganz anders geworden und der letzte Versuch zu friedlicher Auseinandersetzung mit den Protestanten gescheitert.

Caraffa blieb in Venedig bis nach dem Tode Clemens' VII. Paul III. rief ihn 1536 nach Rom zurück. Neben Bembo, Sadoletto, Pole und Filonardi, lauter Männern, welche durch Gelehrsamkeit rühmlich hervorragten, ernannte er auch Caraffa zum Cardinal. Dieser nahm, nach Rom zurückgekehrt, wieder von seinem Bisthum Chieti Besitz. Er handelte damit einem Grundsatz entgegen, welchen er selbst früher aufgestellt hatte: dass es einem Cardinal nicht gestattet sein dürfe, zugleich ein bischöfliches Amt zu bekleiden. Es ist dies vielleicht, neben der später gezeigten Nachsicht gegen die Nepoten, die einzige Schwäche, welche man dem sonst so eisenharten Manne nachweisen kann. Und da er, wenn auch nicht reich, so doch nicht ohne Mittel war — eine seiner unverheiratheten Schwestern konnte einem religiösen Orden in Neapel ein Haus schenken —, so ist dies um so auffallender, zumal da derselbe Grundsatz von der Unvereinbarkeit des Cardinalates mit dem bischöflichen Amte auch mit grossem Nachdruck in dem „Consilium de Emendanda Ecclesia“ vom folgenden Jahre aufgestellt wird, an dessen Abfassung auch Caraffa betheiligt gewesen ist.

Die hervorragende Bedeutsamkeit dieses „Gutachtens“ für die Reformfrage ist anerkannt. Wenn es den Männern, welche Paul III. berufen hatte — es waren neun der höchsten Würdenträger der Kirche — gelang, ihren Reformvorschlägen zunächst die gebührende Anerkennung innerhalb der Curie selbst zu verschaffen, so erschien die Hoffnung nicht als zu kühn, dass es vielleicht auch gelingen möchte, die Protestanten zu befriedigen und die so lange vergeblich gesuchte Aussöhnung mit ihnen zu erreichen.

Jene neun Prälaten hatten unter eidlicher Verpflichtung zu strengster Geheimhaltung berathen und den Bericht erstattet. Trotzdem wurde das „Gutachten“ — auf welche Weise ist ungewiss — in Rom bekannt und 1537 gedruckt. Es bezeichnet in der Einleitung als Hauptquelle aller kirchlichen Schäden die Begriffsverwirrung, welche

den Papst nicht einen blossen Haushalter, sondern einen Herrn über die kirchlichen Aemter und geistlichen Güter sein lasse; aus dieser simonistischen Grundanschauung seien „gleichwie aus dem Leibe des trojanischen Pferdes“ alle Gebrechen der Kirche hervorgegangen. Das Uebel aber, meint unser „Gutachten“ weiter, würde nicht in so erschreckendem Maasse um sich gegriffen haben, wenn nicht einige unter den Vorgängern des Papstes kitzlige Ohren gehabt und sich mit Kreaturen umgeben hätten, welche ihnen Alles was sie wünschten auch als erlaubt darstellten. Zu solchen Päpsten trete nun Paul III. in einen löblichen Gegensatz, sofern er die Commission beauftragt habe, nicht nur die Schäden der Kirche, sondern auch nach Möglichkeit die Mittel zu ihrer Heilung aufzuzeichnen. Von den Schäden werden 28 aufgezählt. An die Spitze wird der doppelte Missbrauch gestellt, welchen man mit Dispensirung von kirchlichen Forderungen und kanonischen Gesetzen triebe, sofern die Dispense einerseits leichthin und in viel zu ausgedehntem Maasse, andererseits geradezu für Geld ertheilt würden. Es ist nicht schwer, hier die Gedanken wieder zu erkennen, welche Caraffa rücksichtlich der päpstlichen Pönitentiarie in jenem Schreiben vom Jahre 1532 entwickelt hatte; denn diese Behörde war es und ist es noch, der solche Fälle zur Entscheidung unterbreitet werden. Unmittelbar darauf tritt uns dann in dem „Gutachten“ derjenige Reformplan Caraffa's entgegen, mit welchem wir ihn schon 1524 beschäftigt sahen — die Forderung gewissenhafterer Beachtung der canonischen Vorschriften über die Priesterweihe. Aus dem Munde der hohen Würdenträger ergeht dabei ein strenges Urtheil über den Clerus ihrer Zeit: „bei der Weihe lässt man es an der nöthigen Sorgfalt fehlen; Leute ohne alle Bildung, aus den niedrigsten Kreisen, von tadelnswerthem Lebenswandel, blutjung — so lässt man sie zur Priesterweihe zu. Daraus entsteht zahlloser Anstoss, man lernt den geistlichen Stand verachten, und der Gottesdienst wird nicht allein weniger hoch gehalten, sondern bleibt geradezu ohne jede Theilnahme.“ Das Gutachten verlangt nun,

ganz in Uebereinstimmung mit den früher von Caraffa empfohlenen und für kurze Zeit verwirklichten Maassregeln, für Rom eine besondere Commission zur Aufsicht über die Ordinationen; in den auswärtigen Diöcesen soll dem Bischöfe streng befohlen werden darüber zu wachen, dass keine Irregularitäten vorkommen. Auch auf eine angemessene Vorbildung der Geistlichen dringt das „Gutachten“. Fünfundzwanzig Jahre später hat das Trienter Concil dem entsprechende Bestimmungen getroffen. Caraffa war damals nicht unter den Lebenden. Aber sein Geist und seine mit unablässiger Energie vertretenen Gedanken waren es, welche in den disciplinarischen Reformkapiteln des Concils endlich durchdrungen sind.

Die übrigen Verbesserungsvorschläge des „Gutachtens“ greifen in die verschiedenartigsten Gebiete ein. Man räth — und auch darin erkennen wir Caraffa wieder — den Orden der Conventualen aufzuheben, weil von diesem die grösste Unordnung ausgehe; man fordert strenge Aufsicht über die höheren Schulen, da in ihnen viel antikirchliche Philosophie gelehrt werde; man verlangt eine sorgfältigere Handhabung der Büchercensur: so soll es nicht mehr gestattet werden, die Colloquia des Erasmus in den Schulen zu gebrauchen. Zum Schlusse hebt das „Gutachten“ die tiefen Schäden hervor, welche in Rom selbst ins Auge fallen. „Tritt man“, heisst es, „in die Peterskirche ein, so sieht man Priester, ungewaschen, bäurisch und in schmutzigem Anzuge die heilige Messe halten; das sollte der Erzpriester oder der Grosspönitentiar ihnen verbieten. Auf den Strassen sieht man liederliche Dirnen ohne Scheu umhergehen oder fahren, und am hellen Tage drängen sich Anverwandte von Cardinälen um sie und machen ihnen den Hof. Zu allererst muss man suchen dieser Sittenverderbniss zu steuern.“

Derart waren die Vorschläge des „Gutachtens.“ Caraffa's Biograph behauptet, kein Anderer als er habe sie redigirt. Im Cardinalscollegium erschienen dieselben als zu radical; die Protestanten in Deutschland dagegen sahen sich enttäuscht. Johannes Sturm in Strassburg, welcher

das „Gutachten“ nach dem römischen Druck zuerst dieserseits der Alpen bekannt macht (1538), gab seiner Enttäuschung in einem offenen Briefe an Contarini und die übrigen Mitglieder der Commission Ausdruck. Luther ging noch weiter: er veranstaltete selbst eine Ausgabe mit bezeichnender Titelvignette: Der Papst auf dem Thron, vor ihm die Cardinäle, bemüht mit Fuchsschwänzen statt der Besen den Raum der Kirche zu fegen.

Das „Gutachten“ blieb in Rom ohne Frucht. Ja, sofern der Papst sich nun selber von der Reformpartei abwandte, erlitt sie damit einen Stoss, der ihr allen Einfluss nahm. Nur noch einen Versuch hat sie, den edlen Contarini an der Spitze, gemacht, um zu friedlicher Auseinandersetzung mit den Protestanten zu gelangen — das Regensburger Religionsgespräch von 1541. Auf die hohe Bedeutung dieses Versuches hat Ranke nachdrücklich hingewiesen. Zum Ziele hat derselbe bekanntlich nicht geführt. Im Gegentheil: wir können es noch nachweisen, dass gerade die Regensburger Verhandlungen der reaktionären Partei in Rom die Gelegenheit geboten haben, ein verhängnisvolles Uebergewicht zu erlangen. Und kein Anderer hat dazu in so entscheidender Weise mitgewirkt wie Giovanni Pietro Caraffa. Denn für ihn war in dem „Consilium de Emendanda Ecclesia“ der letzte Reformversuch beschlossen gewesen. Seit dieses gescheitert, war er offen auf die Seite der reaktionären Partei getreten, ja er hatte sich im Verein mit jenem Fray Juan de Toledo, der jetzt als Erzbischof von Burgos auch dem heiligen Collegium angehörte, an die Spitze der Partei gestellt. Ein Gedanke hatte ihn von Jugend auf erfüllt und mit Einem Zwecke war er verwachsen: nämlich mit dem, der katholischen Kirche ihre alte Macht und die Stellung, welche sie in früheren Jahrhunderten gehabt, zurück zu erobern. Er glaubte an ihre Mission; jedes Mittel erschien ihm als berechtigt, wenn es nur zu diesem Ziele hinführte. So werden wir es denn als ganz naturgemäss betrachten dürfen, dass Caraffa von dem Augenblicke an, wo er einsah, dass es undurchführbar sei, mit der Reform zu beginnen, sich nun

mit aller Kraft der Reaktion zuwandte. Durch seine Theatiner liess er rings im Lande jeder freieren Regung auf religiösem Gebiete nachspüren; einem Ochino wusste er schon 1539 in Neapel zeitweise das Predigen zu untersagen; die Absichten Contarini's in Regensburg brachte er zu Falle. Zeitweise liess er Tag um Tag Berichte über die Ausbreitung der neuen Lehren in Italien an Paul III. gelangen. So drängte er ihn zur Entscheidung. Eines Tages beschied denn auch der Papst den Theatiner-Cardinal zu sich. „Was sollen wir thun, um der Ketzer Meister zu werden und die Katholischen beim Glauben zu erhalten?“ fragte er ihn. In dem Briefe an Clemens VII. hatte Caraffa bereits im voraus auf solche Frage Antwort ertheilt. „In Rom,“ sagte er jetzt, „ist das höchste Lehramt für den Glauben, hier muss auch das höchste Tribunal für den Glauben sein. In Rom hat Sankt Peter den Vater aller Ketzer, den Simon Magus, besiegt: gleicherweise müssen auch seine Nachfolger von hier aus alle Ketzereien ersticken.“ Darauf legte er Paul III. den Plan vor, die Inquisition in Italien nach dem Muster der spanischen zu reorganisiren. Caraffa ging dabei im Einverständniss mit dem Cardinal de Toledo (S. Jago) vor; aber es waren auch Elemente im Heiligen Collegium vertreten, von deren Seite sich Widerstand voraussetzen liess. Man hätte schon so lange und wiederholt als Heilmittel für alle Wunden der Kirche ein allgemeines Concil von Rom aus in Aussicht gestellt, dass manche unter den Würdenträgern endlich selbst glauben mochten, ein Concil werde ein solches Wunder vollbringen. Caraffa, umsichtig und schlau, nahm darauf Rücksicht. Er schlug vor, die Vorbereitungen zum Concil zu treffen und mittlerweile mit der Inquisition einen Versuch zu machen. So setzte er es durch. Am 21. Juli 1542 ward der Sieg der Reaktion offenkundig. An diesem Tage erging die Bulle „Licet ab initio“, welche die Inquisition nach Caraffa's Vorschlägen einrichtete. Er selbst hatte, wie sein Biograph Caracciolo berichtet, vier Regeln als Norm für das Vorgehen des Sant' Uffizio vorgezeichnet. „Erstens: In

Sachen des Glaubens soll man nicht einen Augenblick zögern, sondern sobald ein Verdacht oder Anzeichen von Häresie zu Tage tritt, alle Mühe, auch Gewalt, anwenden um sie auszurotten. Zweitens: Keine Rücksicht darf man auf die Stellung der Verdächtigen nehmen — seien es auch hohe Würdenträger oder weltliche Fürsten. Drittens: Bei der Untersuchung die grösste Strenge — besonders gegen den, der sich etwa zu verbergen oder unter den Schutz mächtiger Freunde zu stellen sucht; bei denjenigen hingegen, welche freiwillig gestehen, mag man mit Freundlichkeit und väterlichem Wohlwollen verfahren. Viertens: Gegen Häretiker, besonders gegen Calvinisten, ist in vollem Maasse Gewalt anzuwenden; die Ketzer mit Schönthun anlocken, tolerant gegen sie sein und ihnen Versprechungen machen, das heisst, sich ihnen gegenüber nur herabwürdigen.“ Auch im Privatgespräch äusserte Caraffa: „das Sant' Uffizio muss zunächst darauf aus sein, die Hochstehenden, wenn sie ketzerisch gesinnt sind, zu bestrafen, denn davon hängt das Heil der unteren Klassen ab.“

Was die Bulle „*Licet ab initio*“ angeht, so hat man neuerdings versucht, ihre Bedeutung abzuschwächen. Cesare Cantù (*Gli Eretici d'Italia II*, S. 8) stellt die Behauptung auf, Paul III. habe der Inquisition einen neuen Impuls gegeben „hauptsächlich zu dem Zwecke, um die schlechten Bücher zu beseitigen.“ Allein in den dreizehn Paragraphen der Bulle ist von Büchern gar nicht die Rede, sondern ausschliesslich von dem Vorgehen gegen Häretiker und der Häresie Verdächtige. Der dritte Paragraph enthält den Kern der ganzen Einrichtung. Er ertheilt den Inquisitoren Vollmacht, nicht allein gegen diese, sondern auch „gegen Alle, welche ihnen mit Rath und That behülflich sind oder in irgend einer Art für sie eintreten, ohne Zuziehung der bestehenden geistlichen Behörden, sei es auch in Angelegenheiten, welche vor deren Tribunal gehören, die Untersuchung einzuleiten, die Schuldigen oder Verdächtigen einzukerkern, abzuurtheilen und ihre Besitzthümer einzuziehen.“ In dieser schrankenlosen Gewalt, so-

wie in der Schnelligkeit und Unmittelbarkeit des Verfahrens lag die Garantie für eine erfolgreiche Thätigkeit der Inquisition. Dass man die Verdächtigen auch nach den Büchern fragte, welche sie gelesen, ergiebt sich allerdings aus denjenigen Akten von Processen, welche uns heutzutage noch zugänglich sind; aber auf diese allein ging es doch nicht, wenn damals Aonio Paleario — wie ihm dies später in der Anklage vorgeworfen wurde — die Inquisition „einen gegen alle Gebildeten gezückten Dolch“ genannt hat.

Mit blutigen Zügen ist in der That die Wirksamkeit dieses Tribunals in die Geschichte der Unterdrückung der reformatorischen Bewegung in Italien eingezeichnet. Caraffa selbst hat ihm seine ganze Kraft, den Rest seines Lebens, geweiht. Er war bereits 66 Jahre alt. Aber mit jugendlicher Frische ging er an's Werk. Ihm war der Vorsitz in der Commission von sechs Cardinälen, die an die Spitze gestellt wurde, übertragen. Für alle Einrichtungen trug er Sorge sowohl in Rom wie in den übrigen Städten des Kirchenstaates. In Rom miethete er für das Sant' Uffizio aus eigenen Mitteln ein Haus und versah es mit allem Nöthigen, ohne erst auf die versprochenen Zahlungen seitens der Camera apostolica zu warten. Mit den italienischen Fürsten trat er ungesäumt in Unterhandlung, um auch in andern Theilen der Halbinsel Tribunale errichten zu können. Einen Mann wie Bernardino Ochino lud er sofort vor. Was er irgend thun konnte, um den Geist, welcher in dieser Einrichtung zum Ausdruck kam, zu pflegen und zu verbreiten, unterliess er nicht. Es ist nicht zufällig, dass gerade um dieselbe Zeit das jesuitische Institut sich in Italien siegreich zu verbreiten beginnt, nachdem es eben die päpstliche Anerkennung erlangt hatte. Ja, Caraffa sollte ein noch grösserer Triumph bevorstehen. Er hat seine Zeit verstanden wie selten ein Politiker. Noch mehr — er hat die in ihr treibenden, erst verborgenen, später offen zu Tage tretenden Gedanken in sich selbst verkörpert und daraus die Macht geschöpft, seine Zeit zu beherrschen. In einer Körperschaft, deren Mit-

glieder sich zum grossen Theile noch der goldenen Tage unter zwei Mediceern und einem Farnese erinnerten, stand er lange Zeit allein da als der finstere Zelot. Wohl mochte ein Julius III. ihn verhöhnen, wenn er mit seinen mageren Kleppern über die Engelsbrücke zur Sitzung fuhr, und spöttisch auf ihn hindeuten: „Seht, da kommt die Post!“ — er hat sich doch vor Caraffa's unnachgiebiger Festigkeit mehr als einmal beugen müssen, eben weil es nicht die Person, sondern weil es der Geist der Zeit war, der aus diesem Manne sprach. Und so wird es denn auch erklärlich, dass man, obwohl nie ein Cardinal weniger als er gethan hatte, um seine Person dem heiligen Collegium zur Wahl zu empfehlen, ihn dennoch nach Julius' III. Tode fast einstimmig zum Papste gewählt hat.

Gerade in Rom, wo man in dem Schönthun mit allem Heidnischen und Weltlichen, in dem Enthusiasmus für die wiederentdeckten Schätze klassischer Literatur und Kunst so weit gegangen war, dass man Christenthum und Kirche darüber vergass — gerade hier waren die Elemente zu einer durchgreifenden Reaktion auf kirchlichem Gebiete am ehesten vorhanden. Caraffa ist es gewesen, der sich ihrer bemächtigt und sie disciplinirt hat. Er hat den Zweifelnden den unerschütterlichen Glauben daran eingehaucht, dass der Katholicismus im Stande und stark genug sei, sich aus sich selbst neu zu gebären. Er hat aber auch in die verderbliche Bahn eingelenkt, deren praktische Consequenz uns bereits in der Errichtung jenes blutigen Tribunales vor Augen getreten und deren theoretische Folgen zunächst die dogmatischen Definitionen des Trienter und in weiterer Linie auch die des vatikanischen Konzils gewesen sind.

Caraffa aber hat den fast unbeschränkten Einfluss als Führer der Reaktion nur dadurch üben können, dass er vorher selbst alle Stadien der Reformversuche mit durchlaufen hatte. Wir erinnern uns, dass er den innerkirchlichen Reformbestrebungen einen grossen Theil seines Lebens hindurch treu geblieben war und dass er sich

noch mit Eifer an dem „Gutachten“ vom Jahr 1537 theiligte. Hat er es wirklich, wie sein Biograph behauptet, persönlich redigirt — so wird nur zu einer um so bitterern Ironie die Thatsache, dass er zwanzig Jahre später als Papst jenes Büchlein selbst auf die Liste der verbotenen Schriften gesetzt hat.

Zur synoptischen Frage.

Von

Dr. H. Holtzmann.

Seit meinem im ersten Jahrgang dieser Zeitschrift (1875, S. 583 f.) abgestatteten Berichte ist mancherlei auf dem Gebiete der synoptischen Frage geschehen. Nicht bloss hat Carl Wittichen das Resultat seiner langjährigen Forschungen in einem Leben Jesu zusammengefasst, welches schon der Form und Methode nach neu genannt werden muss, überdiess aber zugleich einen gedrängten Commentar über die drei ersten Evangelien von eigenthümlichen Vorzügen bietet,¹⁾ sondern auch Eduard Reuss hat in seinem grossen französischen Bibelwerke, das sich so gerechter Gunst in unserm Nachbarlande erfreut, die evangelische Geschichte in geist- und geschmackvoller, allerdings meist nur skizzenhafter Darstellung behandelt.²⁾ Endlich hat Gustav Volkmar einer neuen Titelausgabe seiner 1870 erschienenen „Evangelien“ einen Nachtrag (S. 661—738) und eine „Uebersicht und Regi-

1) Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung. Eine kritische Bearbeitung der Evangelien nach Marcus, Matthäus und Lucas mit Einleitung und Erläuterungen, Jena 1876. Vgl. dazu meine Anzeige: Jenaer Literaturzeitung, 1876, No. 18. Weiss: Theol. Literaturztg., 1876, S. 368 f. Weizsäcker: Jahrbücher für deutsche Theol. 1877, S. 163 f.

2) Nouveau Testament, I partie. Histoire évangélique, Paris 1876. Jahrb. für prot. Theol. IV.

ster zu den kanonischen Synoptikern“ folgen lassen.¹⁾ Auch Bernhard Weiss hat sich durch die sehr abweichende Stellung, die er zur Evangelienfrage einnimmt, nicht abhalten lassen, der Bedeutung dieser Leistung gerecht zu werden,²⁾ vor Allem aber hat er seinem eigenen 1872 erschienenen „Marcusevangelium“ nunmehr ein grösseres Werk über Matthäus nachfolgen lassen,³⁾ durch welches die Stellung, welche Weiss zur synoptischen Frage einnimmt, erst völlig durchsichtig geworden ist, so dass, zumal in Verbindung mit dem zweiten seiner, schon früher in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“ (1865, S. 319 f.) erschienenen Aufsätze, eine sichere und eingehende Würdigung derselben angezeigt erscheint. Hauptsächlich mit ihm werden die folgenden Seiten es daher zu thun haben. Wie ich aber früher Keim gegenüber die Stärke und Schwäche seiner Position an zwei Beispielen darge-
than habe, so möchte ich auch hier, um möglichste Anschaulichkeit zu erreichen, das anderswo⁴⁾ begründete, allgemeine Urtheil am concreten Falle entwickeln. Ich wähle zwei Beispiele, von welchen das eine dazu angethan ist, die evangelische Geschichte, das andere, die neutestamentliche Theologie in speciellen Richtungen zu beleuchten und dabei gelegentlich die Frage zu beantworten, inwiefern wir uns in dieser oder jener Beziehung als durch die Forschungen von Weiss gefördert schätzen dürfen. Beide Beispiele werden so ausgewählt sein, dass uns die Möglichkeit geboten wird, vornehmlich seine Annahme einer, allen Synoptikern gemeinsam zu Grunde liegenden, „apostolischen Quelle“ im Detail würdigen zu lernen.

1) Die kanonischen Synoptiker in Uebersicht mit Randglossen und Register und das Geschichtliche vom Leben Jesu, Zürich 1876.

2) Theol. Literaturzeitung, 1877, S. 140 f.

3) Das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen, Halle 1876. Vgl. dazu Bassermann: Protestantische Kirchenzeitung, 1876, S. 724 f. Mangold: Theol. Literaturztg., 1877, 319 f. Resch: Jahrb. f. d. Theol. 1877, S. 167 f. Hilgenfeld: Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1877, S. 34 f.

4) Protestantische Kirchenzeitung, 1877. Nr. 38. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1878, S. 107 f.

I.

Die Erweckung der Tochter des Jairus.

Mt. 9, 18—26 = Mr. 5, 21—43 = Lc. 8, 40—56.

Die Wahl dieses ersten Beispiels ist allerdings zunächst dadurch motivirt, dass sich seiner zuletzt die apologetische Harmonistik von E. Graf bedient hat,¹⁾ an dessen Schema sich die folgenden Erörterungen im Allgemeinen anschliessen.

A. Alle drei stimmen überein in Bezug auf folgende Angaben:

1) Der Schauplatz ist Kapernaum, ohne dass dieser Ort ausdrücklich genannt wird (vgl. Bleek: Synoptische Evangelien, I, S. 396).

2) Der Vater ergreift vertrauensvoll die Initiative, indem er vor Jesus niederfällt und ihn zu sich bittet.

3) Jesus geht mit ihm.

4) Ein Weib erscheint, welches schon 12 Jahre lang an chronischem Blutabgang leidet. Von der Möglichkeitsfrage abgesehen, erinnern diese 12 Jahre nicht blos an die 18 Jahre der gekrümmten Frau Lc. 13, 11, sondern entsprechen auch namentlich dem zwölfjährigen Alter des geretteten Kindes Mr. 42 = Lc. 42 allzu auffällig, als dass sie nicht Anstoss erregen sollten (vgl. Strauss: Leben Jesu, S. 456. Volkmar: Evangelien, S. 321. Keim: Geschichte Jesu, II, S. 469. Wittichen, S. 164). Statt sich hierüber zu äussern, spürt Weiss die „Urrelation“ an dem Ausdrucke *αἰμαρροοῦσα* (nach Lev. 15, 33), wofür die Anderen das erklärende *ἐν ᾧ ὄυσει αἷματός* vorziehen, während zugleich Mr. zwar sich wenigstens noch den Accusativ der Zeitdauer gefallen lasse, Lc. aber dafür *ἐπὶ ἐτῶν δώδεκα* setze (Mr. S. 186).

5) Das Weib rührt sein Kleid an. Hier soll nach Weiss (Jahrb. S. 332 f. Mr. S. 187. Mt. S. 251) Lc. von Mr. und dieser von Mt. abhängig sein. Erstens weil ὀπι-

1) Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1870, S. 601 f.

σθεν zwar noch Mt. 15, 23, nicht mehr aber bei Mr. begegnet. Allein Lc. gebraucht es ausserdem noch dreimal, müsste also als Patron des Ausdrucks gelten, wenn derselbe überhaupt eines solchen bedürfte. Zweitens weil Mr. nur hier *ἰμάτιον*, V. 28 und 30 dagegen den Plural hat. Für den Singular wird verwiesen auf Mt. 5, 40, wo indessen die Parallelstelle Lc. 6, 29 gerade so liest; wenn aber wirklich einmal Mt. den Singular, die Parallelstelle dagegen den Plural hat — der Fall tritt in unserer Perikope Mt. 9, 21 = Mr. 5, 28 ein — da hat ja nach Weiss selbst nicht Mr. sondern Mt. geändert. Ueberdies steht hier der Plural textkritisch nicht einmal fest. Und was soll gar drittens die Verweisung auf Mt. 8, 3, wo auch *ἄπρεσθαι* cum gen. stehe? Genau dasselbe bieten ja dort auch die Parallelen Mr. 1, 41. Lc. 5, 13, ähnlich wie in unserem Falle *ὅπισθεν* und *ἰμάτιον* gleichfalls bei allen Dreien sich finden. Aus Daten von so enorm unsicherer und schwankender Beziehbarkeit folgt lediglich nichts für irgend eine der hier in Betracht kommenden Hypothesen, da sich jedwede ihrer im eigenen Sonderinteresse bedienen könnte, und die in Gebrauch genommenen Citate erzeugen bloß einen täuschenden Schein bei denjenigen, welchen die Gestalt der parallelen Texte nicht im Detail vorschwebt oder der Eifer des Nachschlagens fehlt. Aber auch sachlich ist hier Weiss im Unrecht, wenn er die aus Lev. 15, 25—27 erhellende Ungesetzlichkeit der Berührung von Seiten des Weibes (vgl. Volkmar, S. 322. Wittichen, S. 165), zumal einem Rabbi gegenüber (vgl. Keim, II, S. 467), leugnet (Mr. S. 190); nur so wird ja der verborgene Weg des Weibes erklärlich.

6) Jesus sagt zu dem Weibe: Tochter, dein Glaube hat dich gerettet. Diese Notiz allein soll, von dem *ἐπιστραφείς* Vs. 30 abgesehen, Mr. im ganzen Verlauf seiner Erzählung 5, 28—34 aus der apostolischen Quelle aufgenommen haben. (Weiss: Studien u. Krit. 1861, S. 59 f. Mr. S. 190.) Aehnlich haben auch Meyer (Kritisch-exegetisches Handbuch über die Evangelien des Lc. u. Mc. 5. Aufl. S. 72 f.), Bleek (S. 401), Strauss (S. 456 f.),

Keim (II, S. 467 f. Dritte Bearbeitung, 2. Aufl. S. 173), Hase (Geschichte Jesu, S. 446) den in der ältesten Quelle erzählten Vorgang ganz auf die wenigen hier berichteten Züge beschränken zu sollen geglaubt, wofür mit grosser Uebereinstimmung die zunehmende Vergröberung des Wunderbegriffes geltend gemacht wird, sofern Jesus bei Mr. und Lc. nicht mehr bloß als ein Heiland erscheine, welcher durch Wort und Willen Heilung spende, „sondern als derjenige, in welchem dieselbe gegeben und gegenwärtig war, welchem, um ein bekanntes Wort (Kol. 2, 9) hier in etwas anderem Sinne anzuwenden, die ganze Fülle göttlicher Heils- und Heilungskräfte leiblich innewohnte“ (Strauss, S. 457). Dagegen sei im matthäischen Berichte nichts, was sich nicht so zugetragen haben könnte (Strauss, S. 456). Denn selbst die besondere Art des Uebels widerstrebt der Geschichtlichkeit des Vorgangs keineswegs (vgl. Keim, II, S. 469. Hase, S. 447. Wittichen, S. 165), und Volkmar bemüht sich doch wohl vergebens, das Vorbild der Sunamitin, weil es für die folgende Todtenerweckung nicht ohne Belang ist, auch auf die eingeschobene Geschichte von der Blutflüssigen einwirken zu lassen, in dieser selbst aber nur einen Typus des unreinen, von den rabbinischen magistri purificationis fast zu Tod curirten Israel zu sehen (S. 321 f. 668 f. 699 f.). Wenn er mich dafür lobt, dass ich sein „Bild unheilbarer Unreinheit“ in die Protestanten-Bibel (S. 46) gesetzt habe (S. 700), so bezieht sich dieser Ausdruck dort doch nur auf die sagenhafte Steigerung der Krankheit Mt. 20 = Mr. 25 = Lc. 43. Im Uebrigen wird an der Thatsache, dass die Frau sich wohl fühlte, als sie Jesu Gewand ergriff, nicht gezweifelt werden können. „Eine Empfindung neuer Kraft und neuen Lebensmuthes kommt über sie“ (Wittichen, S. 165). Eine alttestamentliche Norm, nach welcher die Sagenbildung vor sich gegangen wäre, lässt sich nicht nachweisen, wie Scholten (Het oudste evangelie, 1868 S. 293) und Wittichen (S. 164) geltend machen, wogegen die Vorstellung vom Geiste Gottes als einem elektrischen Strom oder pneumatischen Fluidum allerdings den Evangelisten

überlassen und hierin zumal in Verbindung mit dem Anrühren des Kleidersaumes, selbst nach Steinmeyer (Die Wunderthaten des Herrn, 1866, S. 56) ein merklicher Uebergang zu späteren legendenhaften und apokryphischen Darstellungen (vgl. Mt. 14, 36. Apg. 5, 15. 19, 12. Evang. Jacobi 20) zugegeben werden mag. Steht aber der Kern der Geschichte fest, so erblicken wir in ihm auch mit Hilgenfeld (Einleitung in das N. T. S. 473) den eigentlichen Anhalt für die andere Geschichte, in die sie unlösbar verwoben ist, die Erzählung von Jairus (Keim. II, S. 473), so gewiss hier die von Strauss (S. 463 f.), Keim (II, S. 474 f.), Wittichen (S. 163) und Volkmar (S. 319 f. 669) geltend gemachte Einwirkung des Vorbildes alttestamentlicher Todtenerweckungen auf die Haltung des Details eingewirkt hat. Wenn übrigens Volkmar beide Geschichten zu Lehrbildern macht, so ist dies jedenfalls consequenter, als wenn die drei Andern aus dem doppelgewobenen Faden den einen Strang als mythisch herausziehen, den andern aber als geschichtlich gelten lassen wollen, was Weizsäcker mit Recht eine Zerreiſung der Quellen nennt (Jahrb. f. deutsche Theol. 1877, S. 166).

7) Jesus kommt in das Trauerhaus und erklärt, das Mädchen sei nicht todt, sondern schlafe, worauf er verlacht wird. Jenes Wort, das Thema und Problem der ganzen Geschichte, kann möglicher Weise — und darin erblickt z. B. Scholten (S. 292) den historischen Kern des Ganzen — der bitteren Thatsache des Todes die höhere, freundliche und tröstende Ansicht vom Sterben überhaupt gegenüberstellen oder vielmehr, da dies doch allzu allgemein, unvermittelt und doctrinär wäre, auch die ganze Perikope genau in eine historische und in eine mythische Hälfte spalten würde, in dem vorliegenden Falle insonderheit das Vorübergehende dieses Todeszustandes mit Sicherheit vorhersagen wollen, sofern sie daraus erwachen soll, wie man aus dem täglichen Schlaf erwacht (Weiss, Meyer, Wittichen, S. 164): es kann aber auch die Thatsache des Todes an sich in Abrede stellen oder wenigstens Jesu Unglauben an dieselbe constatiren wollen. Unzulässig aber ist es auf alle Fälle, wenn man, unter

letzterer Voraussetzung, einen Vorzug des Mt. darauf gründen will, dass hier „die Sicherheit über den Tod nicht so gross erscheint wie bei Lc. und Mr.,“ und Jesus möglicherweise „ernstlich die Nichtthatsache des Todes wahrnahm“ (Keim, S. 473). Aber das Wort *οὐ γὰρ ἀπέθανεν* ist ja auch Mt. 24, sofern Jesus erst Mt. 25 die Todtenkammer betritt, nicht im Anblick der angeblich Todten gesprochen; vgl. vielmehr Mt. 23 *ιδὼν τοὺς ἀυλητάς*. Mit Recht dagegen finden Bleek (I, S. 404), Weizsäcker (Evangelische Geschichte, S. 372 f.), Schenkel (Charakterbild Jesu, 4 Aufl. S. 118), das Schlafen werde hier im bestimmten Gegensatze zum Gestorbensein ausgesagt. Ausserdem klingen unter den beiden Modificationen der anderen Möglichkeit die erste paulinisch (1 Kor. 7, 39. 11, 30. 15, 6. 18—21. 1 Thess. 4, 13—15), die zweite johanneisch (Joh. 11, 11), während unsere Stelle den historischen Anlass zu dem später üblichen Euphemismus liefert. Darum ist aber auch in ihr das „Schlafen“ noch wörtlich gemeint, gerade so wie es die Trauernden, wenn sie darüber lachen, verstanden haben müssen. Sie verlachen „seine vermeintlich so ganz verfehlte Diagnose“ (Weiss: Mt. S. 252). Worauf nämlich Jesus auf die, ausführlicher vorzustellende, Anzeige des Vaters hin geschlossen hatte, das war allerdings „eine lethargische Ohnmacht, gleichzeitig eine Folge der Erschöpfung und ein Sammelpunkt neuer Kräfte“ wie sie auch Keim (S. 473) als Möglichkeit offen lässt, nachdem bekanntlich Paulus, Schleiermacher, Neander, Olshausen diese Auffassung als die allein mögliche geltend gemacht haben. Selbst nach Steinmeyer würde dieselbe, falls wir uns lediglich an Marcus und Lucas halten sollten „den höchsten Schein des Rechts gewinnen“ (S. 188). In der That kann einer überlegt gestellten Diagnose, die mit muthigem Handeln verbunden ist, der Erfolg wohl auch einmal Recht geben, ohne dass damit „ein Wunder absoluten Wissens an die Stelle der Auferweckung“ (Weiss: Mr. S. 194) träte. Anders versteht sich das Wort, wenigstens im Munde Jesu, nur schwer. Oder warum sagt er nicht einfach der Trauer-

versammlung, dass er gekommen sei, um in Gottes Macht dem Mägdlein das Leben wiederzugeben? Auf diese Frage (Weiss, S. 194) genügt doch wohl kaum die Antwort, die Menge habe eben, dass eine wirkliche Todtenerweckung bevorsteht, nicht wissen, sie habe auf den Glauben gebracht werden sollen, es sei nur eine Schlafende erweckt worden (Mt. S. 252). Dann also wäre dem richtigen Thatbestand mit *οὐ γὰρ ἀπέθανεν* der falsche entgegengestellt worden, nicht bloß bewusst und absichtlich, sondern auch mit Erfolg. „Für die Menge blieb es dabei, dass das Mägdlein, das sie gesund unter sich wandeln sahen, nur geschlafen hatte“ (Mt. S. 252. Mr. S. 196 f.). „Sie sollen die wahre Bedeutung seiner That nicht erfahren, wie es für die unempfänglichen Hörer bei den Parabeln bleibt, deren wahre Bedeutung sie nie erfahren“ (Mr. S. 195), „und selbst der weitere Apostelkreis, in dem das Geheimniss schwerlich bewahrt geblieben wäre, soll das Grösste noch nicht wissen“ (S. 197). Im Grunde ist es nicht Weiss, sondern sein College Steinmeyer, welchem bezüglich dieser Entdeckung die Priorität zukommt (S. 189). Aber welche verkünstelte Deutung des Thatbestandes, und zugleich welche arge Entstellung des schönen Wortes! Die Folge also wäre gewesen, dass das Volk und neun Jünger an eine bloße Krankenheilung, die Eltern und drei Jünger aber an eine Todtenerweckung geglaubt hätten, jede Partei aber mit Recht sich auf das „doppelsinnige Wort“ (Mr. S. 194. Mt. S. 252), d. h. auf die zweideutige Rede Jesu berufen konnte!

8) Jesus ergreift das Mädchen bei der Hand, worauf es sich erhebt. Mit Recht erinnert Weiss an die Fieberkranke Mr. 1, 31 = Mt. 8, 15 (Mt. S. 252); und nicht viel anders wie dort (vgl. Jahrgang 1875, S. 596) verhält es sich auch in unserem Falle. „Er hilft ihr mit der Hand sich aufrichten (Weiss: Mr. S. 196), und diese „belebende Handanfassung und Körperaufrichtung“ (Keim, S. 473) vollendet den Erfolg. Die Erzählung steht somit auf einer Linie nicht mit der ihr zunächst nachgebildeten Sage Ap. 9, 36—42, wohl aber mit den der

Wirklichkeit näher stehenden Berichten Apg. 14, 19. 20 (Paulus). 20, 9. 10 (Eutychus), vor Allem aber mit der Erzählung vom dämonischen Knaben Mr. 9, 14—27, welcher auch *ἐγένετο ὡσεὶ νεκρὸς ὥστε τοὺς πολλοὺς λέγειν ὅτι ἀπέθανεν* (5, 26), während Jesus dieses Urtheil nicht höher anschlug als in unserem Falle, vielmehr *κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν* (5, 27), „und der schon Todtgesagte stand auf, wie das Mägdlein vom Todtenbett“ — sagt selbst Weiss (S. 310). Gegen die Geschichtlichkeit beider Vorgänge macht Wittichen den Mangel jeder psychischen und ethischen Basis für die Heilung geltend (S. 163. 203), wogegen Keim bemerkt, dass bei der Voraussetzung schwerer Krankheit wenigstens ein schlummerndes Geistesleben, eine anregbare Empfänglichkeit angenommen werden dürfe (S. 473). Dass aber eine wirkliche Todtenerweckung schliesslich herausspringt, geschieht allerdings unter Einwirkung der alttestamentlichen Vorbilder von der Wittwe zu Sarepta 1 Kön. 17, 17 f. und besonders von der Sunamitin 2 Kön. 4, 18 f. Hier Gehasi's vergeblicher Versuch und Elisa's langes Mühen mit Gebet und Handlung 2 Kön. 4, 31—35, dort das Anfassen und Aufstehen in Einem Augenblick (Strauss, S. 466. Keim, S. 475). Wie die Wittwe von Sarepta nach 1 Kön. 17, 24 in der Todtenerweckung Elia's den Mann Gottes erkennt, in dessen Munde des Herrn Wort Wahrheit ist, so musste auch der Messias, zumal als selbst vom Tode Erstandener, auf diesem Wege sich legitimiren (Keim, S. 474).

B. Marcus und Lucas stimmen gegen Matthäus überein auf folgenden Punkten:

1) Die Scene ist von vornherein die, dass Jesus von Peräa heimkehrt. Damit reihen sich die folgenden Vorgänge ganz sachgemäss in den Zusammenhang der Lebensgeschichte Jesu ein; sie füllen den Zwischenraum aus zwischen der ersten grösseren Excursion, die nach Osten, und der zweiten, die nach Westen führte. Der Ausgangspunkt beider Excursionen, Kapernaum, ist als selbstver-

ständlicher Schauplatz der berichteten Ereignisse gedacht. So schliesst sich in der gemeinsam befolgten Akoluthie Alles einfach an die Rückkunft aus Peräa an. Die Abweichung des Matthäus aber hat ihren Grund in jener auch von Wüttichen (S. 93) anerkannten Sachordnung, wonach dieser Evangelist, nachdem er in der Bergpredigt ein classisches Muster der Volksreden Jesu, „das erste Beispiel seiner Lehrweise“ (Weiss: Mr. S. 60. Mt. S. 10. 128) gegeben, in den beiden folgenden Capiteln zehn Wundergeschichten zusammenstellt¹⁾, unter welchen, weil alle Kategorien vertreten sein sollen, die Erweckung einer Todten um so mehr Aufnahme finden musste, als in dem zusammenfassenden Rückblick des folgenden Abschnittes auch das Wort *νεκροὶ ἐγείρονται* gegeben war (11, 5). Wenn irgendwo, so ist daher in diesen Capiteln der Zusammenhang des Matthäus ein im Interesse der Composition künstlich hergestellter, wie ja auch Hase, wiewohl sonst für die Darstellung des Mt. eingenommen, wenigstens in der Anreihung den beiden Andern folgt (Geschichte Jesu, S. 446). Ueberraschender ist, dass wir in der ganz gleichen Lage auch Keim finden. „Wie Jesus von Gadara her wieder landet in Kapharnahum, tritt in der Menge des Volks ein Archon zu ihm u. s. f.“ (II, S. 470). „Als Jesus von jener Fahrt nach Kapharnahum zurückkam, wo die Volksmenge, aber auch die Fürbitte des Archons für das kranke oder gestorbene Töchterchen ihn in Empfang nahm, fasste sich im Gedränge des Volks, welches Jesus in die Stadt und zum Hause des Vorstandes begleitete, ein Weib, welches zwölf Jahre am Blutgang gelitten, den Muth, von

1) Dies leugnet Weiss: Mt. S. 253 f. Aber sein Urtheil darüber, welche Geschichten der Evangelist gezählt haben würde, welche nicht, ist ganz subjectiv; *νεκρός* heisst auch Le. 1, 22 theils stumm (1, 20. 64.), theils taub (1, 62), und dass 9, 27—31 eine Composition des Evangelisten ist, weist gerade Weiss aus den Berührungen mit Mr. 1, 43—45. 5. 43. 7, 36. 10, 46. Jes. 35, 5 nach, wie er denn auch S. 224 f. den ganzen Abschnitt richtig unter die Ueberschrift „die Heilthätigkeit Jesu“ (vgl. S. 10 „Tableau der mannigfaltigsten Heilwunder“) bringt.

hinten die Quaste seines Mantels anzufassen“ (S. 467). Somit ist die Bemerkung „dies der einfache Matthäusbericht“ (S. 471) dahin zu verstehen, dass vielmehr „der spätere Zeitpunkt bei Lc. und Mr. bezeugt ist“, während gerade Matthäus „die Geschichte in Verbindung mit dem Zöllner- und Fastenstreit fand“ (S. 467), also in falscher Verbindung. Letzteres gibt auch Weiss zu, demzufolge Mt. von 8, 14 ab die Reihenfolge des Mr. berücksichtigt und 9, 17 an der Stelle Mr. 2, 22 angekommen gewesen sei; weil er nun das Folgende (Mr. 2, 23—3, 19) für seinen zweiten Haupttheil (vgl. Mt. 12, 1—21) aufgespart habe, sei er 9, 18 zu seiner anderen, der angeblich apostolischen Quelle zurückgekehrt, die er 8, 13 verlassen hatte. Diese Quelle habe nämlich nacheinander 8, 5—13 und 9, 18 f. dargeboten. Die erste dieser Erzählungen verlegt Mt. auf einen ersten, die zweite auf einen zweiten Tag in Kapernaum, welche beiden Tage eben die zwei Capitel in seinem, der „Heilthätigkeit Jesu“ gewidmeten Abschnitte bilden sollen (S. 11). Erstens also zerreisst Mt. den Zusammenhang der apostolischen Quelle; zweitens aber auch denjenigen des Mr., indem er die Jairusgeschichte unmittelbar mit der Debatte zwischen Jesus und der Johannesjüngern verknüpft: eine Freiheit, die „sich einfach daraus erklärt, dass es bei der Fülle der Heilwunder Jesu gar nicht mehr auszumitteln, auch von den Quellen selbst meist gar nicht angedeutet und jedenfalls in der Sache gleichgiltig war, ob sie an diesem oder jenem Tage geschahen“ (S. 250).

Wie steht es aber mit jener „apostolischen Quelle“ selbst, welche Weiss allen drei synoptischen Berichten als gemeinsame Grundlage zuerkennt, und zu welcher dann bei Mt. und Lc. wohl noch unser jetziger, die „apostolische Quelle“ mit petrinischen Erinnerungen ergänzender und erweiternder Mr. als zweite Quelle kommen würde? Der „apostolischen Quelle“ sollen nämlich bei Mt. V. 18 von *ἰδοὺ* an, V. 20 ganz, V. 22 mit Ausnahme von *ῥάροσαι*, V. 23 mit Ausnahme von *τοὺς ἀλλήτας καὶ*, V. 24 und V. 25 ganz angehören. Was diesen Stellen bei Mr. und

Lc. entspricht, das haben auch sie der apostolischen Quelle entnommen. Der übrige Inhalt bei Mt. und Lc. ist theils aus Mr., theils eigene Zuthat.

Dass nun schon die apostolische Quelle beide Krankengeschichten ineinandergeschoben hat, soll einfach der treuen Erinnerung des Matthäus entsprechen (Jahrb. f. d. Theol. 1865, S. 345 f. Mr. S. 182. Mt. S. 250). Daran, dass sie in derselben Verflechtung auch bei Mr. erscheinen, soll man eben dessen Abhängigkeit von jener Quelle merken. Denn ihm, dem Marcus, sei es bloß angekommen auf die Pointe 5, 40. Die erste Verspottung Jesu werde der ersten Zurückweisung 5, 17 an die Seite gestellt (S. 182 f.). So wird aus zwei ganz auseinanderliegenden und zufällig zu einander sich verhaltenden Notizen zuerst recht nothdürftig eine hölzerne Klammer gebildet. Das Verdienst, dieses Instrument hergestellt zu haben, wird dann von Weiss auf Marcus übertragen, und demselben überdiess auch noch grosse Kunstfertigkeit nachgerühmt in der Art, wie er selbst die, gleichsam unfreiwillig übernommene, Geschichte von der Blutflüssigen zu einem ähnlichen Contraste mit 5, 40 zu gestalten weiss. wie er zuvor dem, gleichfalls nur bei Gelegenheit von 5, 1—20 übernommenen, Abschnitte 4, 36—41 eine gleiche Pointe am Schlusse zu geben wusste.

Nun sind aber diese „Pointen“ alle erst vom Erklärer hergestellt. Sie lassen sich schwer mittheilen, weil sie die Welt des sinnlich Wahrnehmbaren nur leicht streifen. Zunächst also soll Mr. 39. 40. dem Bericht eine Wendung geben, wonach das Wort *οὐκ ἀπέθανιν ἀλλὰ καθεύδει* seinem ursprünglichen Sinne zuwider eine directe Weissagung der bevorstehenden Erweckung aus dem Tode enthalte; zweitens soll das Lachen des Volkes jetzt nicht mehr der verfehlten Diagnose, sondern der vorausgesetzten Ohnmacht Jesu gelten, ein solches Werk zu vollbringen; drittens werde das Austreiben auf diesem Wege zur „Strafe für die Lacher“, die sein Wunder, an das sie vorher nicht glauben wollen, nachher auch nicht sehen sollen, wozu der verkünstelte Maassstab von Mr. 4, 11. 12 aufge-

boten wird (S. 195); viertens soll aber auch das Weib, indem es Mr. 5, 29 Jesu auf das blossе Gerücht von ihm auch das Unmögliche zutraut, im Sinne des Erzählers das gerade Gegenstück zu denen bilden, die ihm 5, 40 selbst auf sein ausdrückliches Wort das bei Menschen allerdings ebenso Unmögliche nicht zutrauen (S. 187); fünftens und letztlich sollen wir, um in Besitz einer Analogie zu gelangen, glauben, die Furcht der Jünger Mr. 4, 41 sei nur hervorgehoben als Gegenstück zu der Furcht der Gadarener 5, 15; dort eine heilsame Furcht, hier eine zum Verderben ausschlagende (S. 170. 179).

Volkmar's wachsendes Erstaunen über diese ganze Operation (S. 699 f.) ist in der That nur allzu gerechtfertigt. Der „analoge Gesichtspunkt“ (Mr. S. 182), unter welchem hier die Leute östlich und westlich vom See erscheinen, ist ein fast kaum wahrnehmbarer und führt weder in der Scene zu Gadara noch in der im Hause des Jairus spielenden auf ein irgendwie hervortretendes Hauptmoment. Darum weil die Gadarener in Jesus einen Schädiger ihres Eigenthums zurückwiesen, sollte der Evangelist die ganze Geschichte 5, 1—20, und darum weil bei Jairus irgendwer darüber lacht, dass die Todte nur krank sein soll, die ganze Geschichte 5, 21—43 erzählt sein! Und die beiden Geschichten vom Seesturm und von der Blutflüssigen sollen an sich keine Bedeutung haben, sondern von Mr. nur als witzige Contraste zu den jeweils darauf folgenden Scenen gemeint sein. Es ist ein hartes, aber doch nicht ganz ungerechtes Wort, wenn Volkmar findet, nicht Jesus werde in der Auslegung, die Weiss von Mr. 5, 40 gibt, verspottet, sondern der schriftstellerische Charakter des Evangelisten (S. 700). Es ist Selbsttäuschung, wenn Weiss (Theol. Literaturztg., 1877, S. 142) sich gegen solche Vorwürfe dadurch schon gedeckt glaubt, dass ihm ja alle diese Erzählungen geschichtliche Vorgänge, keine Lehrdichtungen bedeuten. Das schriftstellerische Verfahren des Evangelisten wird dadurch kaum begreiflicher, gesünder, vernünftiger. Er selbst gibt übrigens auch gelegentlich zu, dass Mr. in diesen Abschnitten

gerade die Züge hervorhebe, in welchen der superlativische Charakter der hier zu berichtenden Wunder, als da sind Stillung des Seesturms und Austreibung eines ganzen Dämonenheeres, Ueberwindung unheilbarer Qual und Todtenerweckung zu Tage tritt (Mr. S. 183). Dies ist aber gerade der Gesichtspunkt, unter welchen Volkmar diese Perikopenreihe gebracht hat (S. 319 f. 668 f. 699 f.), und ebenso Hilgenfeld (S. 512); im Vergleich mit Weiss wenigstens sind Beide im entschiedenen Vortheil.

Um aber nicht ungerecht zu sein, soll nochmals darauf hingewiesen werden, dass Weiss den Zusammenhang des Marcusberichtes wenigstens nicht zu Gunsten der Akoluthie des Mt. durchbricht, für deren künstliche Mache er vielmehr ein offenes Auge hat. Damit sind wir wenigstens über die Weisheit der Hofmann, Delitzsch u. a. hinaus, welche in dem Umstande, dass am Tage der Berufung des Matthäus noch so viele andere Merkwürdigkeiten, z. B. eine Todtenerweckung, erzählt werden, geradezu einen Beweis für die Abfassung unsres Evangeliums durch den genannten Apostel finden. Den Rückzug hat dieser, ohnehin immer mehr im Schwinden begriffene, Glaube an die Autopsie des ersten Evangelisten auf dem hier besprochenen Punkt übrigens schon in Graf angetreten, welcher, wiewohl an jenem Glauben festhaltend, doch die chronologische Ordnung bei Mr. und Lc., bei Mt. dagegen nur eine sachliche findet (S. 613).

2) Volk ist um ihn und drängt ihm nach, als er mit Jairus geht. Dieser Zug fällt bei Mt. weg, weil „Jesus hier von Haus zu Haus, nicht aber vom See her durch das Volksgedränge den Weg macht“. Zu dieser meiner Bemerkung (Synoptische Evangelien, S. 181) notirt Weiss, dass Jesus von Haus zu Haus gehe, sei kein Grund das Gedränge wegzulassen, das ja in den engen Strassen noch grösser sein konnte, als am Meeresufer (Jahrb. S. 332 f. Mr. S. 191. Mt. S. 250). Aber auch nach Weiss ist ja die Verknüpfung unserer Geschichte bei Mt. geradeso unhistorisch, und „muss unser Evangelist, der Jesum beim Mahle sitzend denkt, erzählen“ (S. 151) — Allerlei, was geschicht-

lich nicht richtig ist. Dahin gehört eben auch die Weglassung der in die engen Hausräume nicht unterzubringenden Volkshaufen. Was weiter gegen mich gesagt wird, erledigt sich somit von selbst.

3) Jairus war Vorsteher einer Synagoge, bei Mt. wird er nicht genannt, was ähnlich zu beurtheilen ist, wie die Unterdrückung der Namen Bartimäus und Salome. Mit Recht behandelt übrigens Weiss (Mr. S. 184) gegen Keim (II, S. 472. Dritte Bearbeitung, 2. Aufl. S. 219), Strauss (S. 467) und Volkmar (S. 321) den Namen Jair, dessen Bedeutung ja höchstens auf die Tochter passen würde, als einen geschichtlichen. Vgl. Num. 32, 41. Josephus: Ant. 5, 7, 6.

4) Bei Mt. fehlt die Notiz *καὶ παρεκάλει αὐτόν* lediglich weil er verkürzt.

5) Das unter dem nachdrängenden Volk sich befindliche Weib hat bereits sein ganzes Vermögen an die Aerzte eingebüsst. Beide Züge drückt Lc. noch stärker aus als Mr.

6) Sofort nachdem sie sein Kleid berührt hat, wird sie gesund. Das später hinzutretende Wort kann daher in dieser Darstellung die schon erfolgte Genesung nur bestätigen und motiviren wollen (Weizsäcker, S. 56); es hört sich fast an wie ein Glückwunsch (Keim, II, S. 468). Die Pedanterie des Buchstabendienstes freilich verirrt sich bis zu der Behauptung, das Weib sei mithin erstens durch ihren eignen Glauben für die nächste Gegenwart (Steinmeyer, S. 58), zweitens durch Jesu Heilkraft auch für alle Zukunft hergestellt worden (S. 60 f.). Damit wäre denn die von Strauss (S. 266) und Keim (Dritte Bearb. S. 172) eröffnete Alternative zwischen augenblicklicher Linderung oder definitiver Heilung auf die befriedigendste Weise beantwortet: Alles Beides! — Aber ne bis in idem!

7) Jesus fühlt, wie ihm unwillkürlich eine Kraft entströmt ist, fragt nach dem, der diesen Erfolg durch Anrühren erzielt habe und wird von den Jüngern auf die Menge der ihn Umdrängenden aufmerksam gemacht. Da-

bei findet nur der Unterschied statt, dass die Mr. 30 vorliegende subjective Reflexion über den Hergang Lc. 46 Jesu selbst in den Mund gelegt wird (Scholten, S. 179. 274. 293). Keineswegs liegt hier nämlich die Sache so, als ob Mr. ein Wort Jesu in eine Thatsache verwandelt habe (De Wette und die Anhänger Griesbach's), da es, als Wort Jesu berichtet, für die Erzähler an sich schon Thatsache war, „sondern Lc. hat eine Reflexion des Schriftstellers als Thatsache genommen, auf die sich Jesus selbst berufen konnte“ (Weiss, S. 190). Die Abhängigkeit des Lc. von Mr. erhellt daraus, dass des Letzteren *τίς μου ἦψατο* bei Lc. zunächst stärker markirt als *τίς ὁ ἀψάμενός μου*, dann aber doch noch einmal in der Urform als Schluss der Jüngerantwort erscheint (Weiss, S. 190). Strauss meint nun freilich, diese ganze Scenerie sei erdichtet, um das Umwenden Jesu nicht natürlich durch das Festhalten des Weibes, sondern durch das übernatürliche Gefühl der ihm entströmenden Kraft motivirt erscheinen zu lassen (S. 457). Aber ein wirkliches und absichtliches Erfassen des Gewandes lässt sich auch im Gedränge von bloß zufälligen Berührungen unterscheiden, und die subjectiven Reflexionen, mit welchen die Evangelisten das erfolgte Umwenden begleiten, sind eben ihre Sache (Scholten, S. 216. Hilgenfeld, S. 515).

8) Die von Jesu Blick entdeckte Thäterin fällt zitternd vor Jesus nieder und eröffnet ihm den Thatbestand. Gegen Klostermann, welcher hier bemerkenswerth findet, dass Mr. die Rede des Weibes nicht direct anführt, und daraus auf die Aengstlichkeit des Schriftstellers schliesst, der nur bestimmt überlieferte Worte aufnahm (Marcusevangel. S. 116), bemerkt Weiss kurz und gut dass es überflüssig sei, einen Thatbestand expliciren zu lassen, den der Leser genau kennt (S. 190). Wir führen dieses eine Beispiel von Polemik nach dieser Seite an, um bei der Gelegenheit eine gewisse Genugthuung darüber auszusprechen, dass Weiss hier und sonst das ziemlich unfruchtbare Buch seines ehemaligen Kieler Collegen zwar schonend aber doch gebührend gewürdigt hat. So

wird auch richtig gegen Ebendenselben geltend gemacht, dass nicht die göttliche Hoheit Jesu ihr Furcht eingeflösst hat, sondern lediglich das Bewusstsein einer „gleichsam erschlichenen Heilswirkung.“

9) Jesus fügt dem Wort „Dein Glaube hat dich errettet“ noch bei: „Gehe hin in Frieden.“ Beides gehört ursprünglich zusammen. „Jesus weist sie hin auf die Kraft eines von Zuversicht erfüllten Gemüthes als den eigentlichen Grund ihrer Heilung und wünscht ihr eine glückliche Zukunft“ (Wittichen. S. 165).

10) Nach der Heilung des Weibes erfolgt Botschaft aus dem Hause des Jairus die Tochter sei eben gestorben; es lohne sich nicht den Meister zu bemühen. Jesus aber spricht sofort zum Vater: Fürchte dich nicht, glaube nur. Differenzen im Ausdrucke finden nur insofern statt, als die Aufforderung, den Meister nicht zu bemühen, bei Mr. indirect in der Frage liegt, bei Lc. direct ausgesprochen wird. Solche Züge sollen nun nach Strauss (S. 466 f.) und Keim (II, S. 472) bloß dazu da sein, das Hoffnungslose der Lage und das Ueberraschende des Erfolgs zu steigern, während Volkmar (S. 322) an die Botschaft des Gehasi 2 Kön. 4, 31 „Dein Knabe ist nicht aufgewacht“ erinnert, und Keim (S. 475) ausser dieser verstärkten Trauerbotschaft noch eine ganze Reihe von Parallelen der alttestamentlichen Norm wahrnimmt, wie die gesteigerte Hoffnungslosigkeit in der Familie des Jairus, den gleichwohl unerschütterlichen Glauben des Vaters hier, der Mutter dort. Da jene alttestamentliche Norm auf dem Hauptpunkte, der wirklichen Todtenerweckung, auf jeden Fall wirksam war, so ist die Ausdehnung ihrer gestalten- den Kraft auch auf Nebenpunkte keineswegs abseits liegend. Fallen aber diese Züge, so fällt auch, wie schon Weisse (Evangelische Geschichte, I, S. 503) wahrnahm, geradezu die stärkste Stütze für die Annahme eines wirklichen Todes, das Zeugniß der Familie und der Boten. Dass dadurch Mt. nichts gewinnt, wird sich unten herausstellen. Andererseits wäre für die Geschichtlichkeit dieser Notizen anzuführen, dass Jesu Vertrauen auf dem Gange,

zumal nach dem Zwischenereignisse, allmählig noch gewachsen war. Er bietet daher der niederschlagenden Wirkung der übereilten Todesbotschaft Trotz. Zwar „er verspricht auch nichts“ (Schenkel, S. 118), aber er geht doch und fordert auch den Vater auf, seinen Muth aufrecht zu bewahren und das Beste zu hoffen.

11) Zur Todten dürfen nächst ihren Eltern nur die drei vertrauten Jünger treten. Dabei stellt Lc. 51 wie auch 9, 28 den Bekannteren unter den Zebedaiden voran. Volkmar (S. 322) und Keim (S. 475) erinnern auch hier an 2 Kön. 4, 33, wo Gehasi mit Elisa geht, gerade die Mutter freilich ausgeschlossen wird.

12) Im Hause weint und klagt man. „Der Trauerlärm ist aber nicht am Ort in einem Hause, wo nach dieser Auffassung kein wirklich Todter ist“ — sagt Weiss (S. 194) unter Voraussetzung der Geschichtlichkeit des Vorgangs, während Strauss (S. 466 f.) und Wittichen (S. 164) unter der entgegengesetzten Voraussetzung die Todtenklage betonen, sofern eben ihre Unvereinbarkeit mit den christlichen Ideen dargethan werden solle. Damit fiel allerdings jede Geschichtlichkeit der Erzählung, da man doch Jesu unmöglich zutrauen kann, er werde vor Allem Veranlassung genommen haben, seinen, der bestehenden Sitte seines Volkes zuwiderlaufenden, Geschmack durch eine Handlung der Gewaltsamkeit allegorisch zu bekunden. Wohl aber machen erst Lucas mit seinem *κόπτεσθαι* und noch mehr Mt. mit seinen *αὐληταί* aus dem Geschrei definitiv die Todtenklage, während schon Weiss bemerkt, an sich habe das Wehklagen der Hausgenossen auch der vorausgesetzten Nähe des Todes, dem todähnlichen Zustand der in Wahrheit nicht einmal Scheintodten gelten können (I, S. 503). In ähnlichem Sinne spricht auch Schenkel vom „Klagegeschrei der erschreckten Familiengenossen“ (S. 119). Ohne Zweifel versteht sich die sofortige Säuberung des Hauses von den Lärmenden, wenn dieselbe wie angeblich bei Mt. der nicht statthaften Trauerklage, oder wie angeblich bei Mr. den frechen Spöttern (Weiss, S. 195) gilt, weniger leicht, als wenn vor Allem

einmal Stille und Ruhe in der Nähe des Krankenbetts hergestellt werden soll. Desshalb lässt er von den Jüngern nur drei mit eintreten, und jene ganze Gesellschaft der Aufgeregten, welche eine kritische Situation mit Zeichen des Entsetzens und leidenschaftlichen Gesten illustrieren zu sollen glauben, drängt er hinweg. Solches scheint wenigstens verständlicher, als dass das „Sinnenvolk ausgewiesen wird, wie Elisa die Thür für sich allein verschloss“ (Volkmar, S. 323).

13) Jesus redet das Mädchen an: Ich sage dir, stehe auf! Allerdings „ein Wort, das nicht an eine Todte, sondern an eine Schlafende gerichtet ist“ (Weiss, S. 196), daraus folgt aber nicht, dass das Leben bereits wieder zurückgekehrt ist, sondern dass es nie entschwunden war.

14) Grosses Staunen entsteht, nach Mr. bei Allen, nach Lc. bei den Eltern, weil bei ihm wenigstens die Jünger schon Aehnliches gesehen haben (7, 11—15. 22). Dem Staunen der Eltern entspricht übrigens das Niederfallen der Sunamitin 2 Kön. 4, 37, wie auch ihr erstes Niederfallen 2 Kön. 4, 27 dem Fussfall des Jairus am Anfang (Keim, S. 475). Bei Mr. will das *εὐθύς* vor *ἐκτάσει μεγάλη* besagen, dass sofort kein Zweifel mehr über die vollständige Genesung des erwachten Kindes blieb (Weiss, S. 196).

15) Jesus lässt, wie Lc. bereits vor dem Staunen der Eltern erzählt, der Genesenen zu essen geben, „was unverkennbar die Voraussetzung in sich schliesst, dass ein vorgängiger Schwächezustand die schwere Ohnmacht herbeigeführt hatte“ (Schenkel, S. 118). Auch dieser Zug beweist wieder, wie Jesus in unserm Falle wirklich in der Rolle des Arztes auftritt. Der Diagnose im Anfang entspricht das diätetische Verfahren am Schlusse.

16) Jesus verbietet den Anwesenden, von dem Vorfalle weiter zu reden. Das hiesse allerdings Unmögliches verlangen, wenn es sich hier um die Rückgängigmachung eines schon constatirten Todesfalles handeln würde (Bleek, S. 402. Keim, S. 471. Hase, S. 448). Wohl aber entspricht es dem eigenthümlichen und durchgeführten Ge-

sichtspunkt des ursprünglichen Berichtes, wornach Jesus während der ersten Zeit seiner Wirksamkeit allem Aufsehen Erregenden möglichst aus dem Wege geht. Wie sonst so hat also Mt. diesen Zug auch hier wieder ausgelassen (vgl. Wilke: Urevangelist, S. 533 f. 609 f.) „Er, der überhaupt mit seinen Wundern kein Aufsehen erregen will, (1, 44), will am wenigsten in den Ruf eines Todtenerweckers kommen“ — sagt auch Weiss (Mr. S. 196. Vgl. auch Mt. S. 252). So wird er also eine Todtenerweckung weder beabsichtigt, noch vollführt, wohl aber die unvermeidliche Steigerung geahnt haben, welche der Vorgang erfahren muss, wenn er in der Leute Munde geht. Das sollte man nicht „eitle Geheimthuerei“ (Weiss: Mr. S. 197) nennen. Es ist vielmehr dieselbe Sache wie bei der Blutflüssigen, welcher nach Jesu eigenem Ausspruche ihr Glaube geholfen hat. So soll man auch in unserem Falle nicht von ihm, sondern nur davon reden, dass das Mädchen in der That nur geschlafen hat, dass es noch lebte als Jesus es rief.

C. Matthäus und Marcus stimmen überein gegen Lucas auf folgenden Punkten:

1) Der Vorsteher benachrichtigt den Herrn von dem Zustande seiner Tochter und bittet um Handauflegung. Allerdings schreibt Mt. *τὴν χεῖρά σου*, Mr. *τὰς χεῖρας*. Jenes soll „gewiss das Ursprüngliche“, dieses der dafür substituirte „technische Ausdruck“ sein (Weiss, S. 184). Aber umgekehrt steht auch Mt. 19, 13 *τὰς χεῖρας ἐπιθῆ* und Mr. 7, 32 *ἐπιθῆ τὴν χεῖρα*. Hier ist also nichts „gewiss“; nur dass der Plural häufiger ist und dass Lc. die Handauflegung weglässt, weil später von einer solchen gar nicht mehr die Rede ist (S. 185), steht fest.

2) Das Weib denkt, schon die Berührung von Jesu Kleid müsse ihr helfen und stellt eine darauf bezügliche Reflexion an. Das soll „ganz in der Alles so weitläufig motivirenden Weise des Mr.“, von Mt. daher mit einem erläuternden *ἐν ἑαυτῇ* (ähnlich 3, 9. 9, 3), einem vereinfachenden *μύρον* (ähnlich 8, 8) und unter Verwandlung

der *ἰμάτια* in ein dem Verse Mt. 9, 20 conformes *ἰμάτιον* angeeignet sein (Mr. S. 187. Mt. S. 251). Die angeführten Parallelen beweisen hier, weil durchgängig Mt. allein sie bietet, wirklich. Warum ist dies immer nur der Fall, wo Weiss für die Abhängigkeit des Mt. plädirt?

3) Jesus wendet sich um, als die Frau ihn berührt. Anstatt zu *ὁ δὲ στραφεὶς* Mt. 9, 22 das entlegene *στραφέντες* (Scil. *οἱ χοῖροι*) 7, 6 zu citiren (Weiss, S. 251), wäre es natürlicher, darin den Rest der wirklichen Urrelation Mr. 30 *ἐπιστραφεὶς* zu erkennen. Statt dessen sollen wir glauben, Mr. habe in diesem ganzen Verse eben nur die zwei letzten Sylben dieses Wortes aus der Quelle reproducirt.

4) Es wird unterschieden zwischen dem Eintritt in das Haus und demjenigen in die Todtenkammer. Dazwischen fällt die Säuberung des Hauses von dem grossen „Getümmel“, das er darin angetroffen hatte. Die Worte Lc. 54 *ἐκβαλὼν ἔξω πάντας καὶ* sind nämlich nach Lachmann, Tischendorf, Meyer, Weiss etc. zu streichen. Möglich dass Lc. die Notiz ausliess, weil er in diesem Lachen keine Beleidigung Jesu finden konnte (Weiss: Mr. S. 197), Keim (S. 475) erinnert übrigens auch hier an den Eintritt in das Haus und in das Todtengemach 2 Kön. 4, 33.

D. Matthäus und Lucas stimmen überein gegen Marcus, indem sie

1) das Auftreten des *ἄρχων* (welche Bezeichnung bei Mr. fehlt) mit *ἰδοὺ* einleiten. Daraus schliesst Weiss (Jahrb. S. 346. Mr. S. 184 f.) gemeinsame Abhängigkeit von der apostolischen Quelle, und die Möglichkeit, dass hier der zweite Evangelist vereinfachte, lässt sich im Hinblick auf 1, 40. 2, 3. 3, 31 allerdings darthun. Uebrigens gehört das häufige *ἰδοὺ* in gleicher Weise zu den Liebhabereien des ersten wie des dritten Evangelisten, wogegen Weiss der durchgehenden Täuschung unterliegt, überall sofort die „Quelle“ springen zu sehen, wo ein *ἰδοὺ* das Auge reizt. Allerdings aber sagen sowohl Mt., der dabei seiner natürlichen Ausdrucksweise folgt, als Lc., welcher

sich in der Manier eines Archaisten der Ausdrucksweise von LXX bedient (vgl. „Synoptische Evangelien“, S. 332 f.), fünf mal *ἰδοὺ* bis Marcus es einmal gebraucht (vgl. ebend. S. 350). Der *ἄρχων* des Lc. stimmt übrigens nicht völlig mit dem des Mt. überein, wie der Zusatz *τῆς συναγωγῆς* und V. 49, wo geradezu *ἀρχισυνάγωγος* steht, beweisen. Doch verstand es sich für die mit Land und Leuten vertrauten Leser des Matthäus, welcher die Synagoge ganz ignorirt, wohl von selbst, dass eine solche das Herrschaftsgebiet des *ἄρχων* bildete (Graf, S. 611).

2) Das Weib fasst Jesu Kleid beim *ζωάσπεδον*. Zwar kennt auch Mr. diese gesetzlichen Zipfel (6, 56), lässt sie aber hier weg, sei es weil er diesen „Superlativ“ erst „an dritter Stelle“ bringen will (Volkmar, S. 324), sei es „weil es ihm unwahrscheinlich schien, dass die Frau im Volksgedränge (V. 24) gerade die Quaste zu treffen hoffte“ (Weiss, S. 187), sei es aus demselben Grunde, wesshalb er in einem früher von mir besprochenen Fall (Jahrgang 1875, S. 616 f.) den Tetrarchen Herodes als König einführt (vgl. jedoch gegen letztere Erklärung Weiss: Mr. S. 19. 222. Mt. S. 365). Da in dem gleichen Verse 27 auch *ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὀπισθεν* gegen *προσελθοῦσα ὀπισθεν* Mt. 9, 20 = Lc. 8, 44 steht, liegt hier jedenfalls eine, auch von Ewald (Die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte, 2. Ausg. I, S. 301) anerkannte und wenigstens unter der Voraussetzung, dass keinerlei Reminiscenzen aus Mt. bei Lc. angenommen werden dürfen, völlig sichere Spur einer leichten Modification der Handschrift durch den zweiten Evangelisten vor. Dagegen beruft sich Weiss freilich auf Mr. 6, 56 = Mt. 14, 36, woraus man sehe, wie der Ausdruck der Quelle sich erst bei Mr. fixirt und auf diesem Umwege wieder zum ersten Evangelisten zurückgelangt sei (Jahrb. S. 333 f. Mr. S. 240). Aber wie viel einfacher als diese Hypothese, wonach die Quaste an der ersten der drei Stellen, da sie sichtbar wird, aus der Hand des Apostels direct in die des ersten, an der zweiten aus derselben Hand indirect in die des zweiten Evangelisten übergegangen wäre, um endlich an der

dritten von diesem wieder an jenen zurückzugelangen, ist unsere Annahme, wonach dieselbe überhaupt alle drei mal demselben Stück angehört und das vierte Ende, da sie noch hätte sichtbar werden können, nur zufällig sie entbehrt. Abgesehen von diesen zwei ganz untergeordneten Punkten stimmt durch die ganze Perikope der Text des Mr. wieder durchgängig mit jedem der beiden Seitengänger mehr überein, als diese unter sich, und diese Wahrnehmung scheint mir hier wie anderswo entscheidend.

Es ist von Belang, zu constatiren, dass diese beiden Beobachtungen allein es sind, die von der strengen Durchführung der Marcushypothese abführen könnten und gleichsam die geringe Ziffer darstellen, welche bei der nach unserer Methode durchgeführten Rechnung im Reste bleibt. Aber erstens fragt sich, wie gezeigt, in beiden Fällen, ob sie überhaupt zwingende Kraft haben; zweitens liegt im Nothfall die Urmarcus-Hypothese jedenfalls näher als der Zuzug einer ganz neuen „apostolischen Quelle“; drittens ist die Ziffer, welche bei der letztgenannten und überhaupt bei jeder andern Methode im Reste bleibt, ganz unverhältnissmässig grösser, wie unsere ganze Ausführung darthun wird.

E. Matthäus allein hat folgende Züge:

1) Die Einleitung *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος*, d. h. „indem Jesus die eben mitgetheilten Worte zu ihnen, d. h. den Johannesjüngern, redete“ (Weiss: Mt. S. 250). Damit ist der eigentlichen Harmonistik eine unerschwingliche Aufgabe gesetzt; denn nach den beiden anderen Berichten waren eben jene Worte an die Johannesjünger schon längst gesprochen, und liegt zwischen beiden Szenen, welche Mt. unmittelbar verknüpft, die ganze Ostreise. Selbst Bleek (I, S. 396) gibt daher die Akoluthie des Mt. preis. In Wahrheit lässt Mt. den Faden des Marcus, nachdem er ihn im Gefolge des Heilwunders Mr. 2, 1 f. = Mt. 9, 1 f. bis Mr. 2, 22 = Mt. 9, 17 verfolgt hat, jetzt fallen, um zu einer neuen Kategorie von Wundererfolgen überzugehen, nämlich der Todtenerweckung. Eine solche folgte nun bei

Mr. unmittelbar hinter der Stelle, welche Mt. 8, 23—34 reproducirt war. Den mit letzterer Bemerkung abreissenden Faden nimmt er somit 9, 18 einfach wieder auf, indem er statt des schon 9, 1 (*καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον δι-επέρασεν*) verwertheten absoluten Genitivs Mr. 5, 21 *καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ πλοίῳ* einen anderen absoluten Genitiv setzt, dessen Inhalt an das letzte Glied der neuhergestellten Sachordnung anknüpft. Diesen Sachverhalt dreht nun aber Weiss um, indem er behauptet, Mr. habe jene Notiz Mt. 9, 1 nachgetragen, um damit die folgende Erzählung, die auf dem entgegengesetzten Seeufer spielt einzuleiten (S. 183). Das führt nun wieder auf jenen angeblichen „analogen Gesichtspunkt“, welcher die beiden Geschichten von Gadara und von Jairus bei Mr. verbinden soll; denn „ihre nur scheinbare zeitliche Zusammengehörigkeit ist lediglich sein schriftstellerisches Werk“ (S. 182). Solch auffälligster Willkür gegenüber ist aber doch die von Weiss (S. 182) in unbilliger Vergesellschaftung mit Klostermann's Phantasien abgefertigte Annahme Volkmar's im Vortheil, wonach die verschiedenen *πάλιν* gleich als Capitelanzeiger für verschiedene Themata der „Lehrschrift“ gelten sollen (S. 227. 321. 701). Anzuerkennen bleibt nur, dass selbst Weiss richtig in der Uebergangsformel *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς* die Einwirkung von Mr. 5, 35, wo die Todesbotschaft anlangt *ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος* (S. 250), findet. Folglich hängt die Darstellung des Mt. damit zusammen, dass bei ihm nicht erst Boten, sondern gleich der Vater selbst den eingetretenen Tod melden. Wir notiren also ein zugestandenes Symptom von Verkürzung bei Mt. (vgl. unten S. 173).

Aber freilich wird Weiss dem Vorwurfe der willkürlichen Zerreissung der Continuität des Marcusberichtes gegenüber auf die Consequenz seiner Taktik verweisen, womit er den Wechsel der Tempora verwerthet. In der That verdient dieselbe die eingehendste Betrachtung. Denn sie ist geradezu von grundlegender Bedeutung für Weiss, und mit ihr fällt nicht blos seine Zurechtlegung dieser einzelnen Perikope, sondern seine ganze Auffassung und Ver-

werthung des zweiten Evangeliums. „Der beständige Wechsel des schildernden Imperfect, des lebhaft vergegenwärtigenden Präsens und des erzählenden Aorist ist durchaus kein willkürlicher; er schliesst sich aufs pünktlichste der ganzen Anlage und Intention der Darstellung an, die sich gerade aus seiner sorgfältigen Beachtung klar ergibt“ (Mr. S. 27). In unserem Falle also geht der Evangelist mit 5, 21 καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλασσαν aus der aoristischen Erzählung in die allgemeine Schilderung über (S. 183), und damit „schneidet er absichtlich jeden zeitlichen Zusammenhang mit der vorigen Erzählung ab“ (S. 184). Auch mit dem Imperfect 2, 18 „versetzt uns der Erzähler ganz ex abrupto schildernd mitten in eine neue Situation hinein“ (S. 93), und so werden aus den Imperfecten 2, 13. 24. 25. 27. 3, 22. 23. 4, 2. 10. 21. 24. 38. 5, 10. 6, 2. 6. 10. 35. 7, 9. 17. 27. 36. 8, 21. 9, 1. 33. 10, 10. 11. 17. 19. 12, 12. 17. 34. 35. 37. 38. 41. 13, 3 lauter Messer gefertigt, vermittelst welcher der wohl zusammenhängende Organismus des Evangeliums zerschnitten und zerlegt wird. Man muss diese Stellen, wo ein zufälliges, oft textkritisch nicht einmal gesichertes, oft auch mitten im Zusammenhang einer Erzählung vorkommendes Imperfect zu der ernstlich gemeinten Versicherung Anlass gibt, es handle sich hier nicht mehr um Fortsetzung der Erzählung, um Weiterführung einer bestimmten Situation z. B. 3, 6. 11, 18 um eine Berathschlagung, was in Folge von 3, 1—5. 11, 15—17 zu thun, sondern um allgemeine Schilderung von oft, aber nicht nothwendig gerade jetzt, Wiederholtem, lesen, um den Fanatismus der Methode zu ermessen, die zu einer so ungeheuerlichen Sprengarbeit Anlass gibt. Wenig Notiz wird genommen von der bekannten Thatsache, dass der Erzähler statt des Aorist sich des Imperfect bedienen kann, um seinem Berichte den Vortheil des Anschaulichen, den Ton des Selbsterlebten zu sichern, dass namentlich die Verba des Sagens, Gehens, Schickens von den Spätern gern im Imperfect gebraucht werden. Und doch weiss der Verfasser anderswo, wenn die Verhältnisse es gestatten, recht wohl das Imperfect im Sinne einer in der Fort-

setzung wiederholten Handlung auch in unschädlicher Weise zu verwerthen, ohne die Continuität der Erzählung damit aufzuheben (vgl. z. B. 5, 23. 24. 42. 8, 27. 29. 9, 11. 15. 30—32. 38. 10, 16. 48. 14, 35. 55. 61. 15, 4. 19. 23). Ebenso inconsequent ist das harmlose *ἔλεγεν* behandelt, wenn man die zahlreichen Fälle, wo auch es den Zusammenhang abschneiden muss, vergleicht mit 5, 28. 9, 24. 14, 36. 70. Bei Gelegenheit der Imperfecte 5, 30—32 wird ohne Weiteres anerkannt, dass diese Zeitform „die Geltung eines historischen Tempus“ haben könne (S. 189), und 3. 11. 12. 11, 28. 12, 18. 14, 31. 70. 15, 12. 14 sogar Anwendung von dieser Erkenntniss gemacht. Um so willkürlicher, wenn dieselbe in der oben namhaft gemachten Reihe von Stellen völlig ignorirt, ja die Seitenreferenten öfters streng darüber zur Rede gestellt werden, dass sie ein Imperfect wie einen Aorist behandeln (S. 88. 94. 138. 247. 373. 438. 460. 473. 481. Mt. S. 47. 542), oder wenn, wo das nöthige Imperfect sich nicht finden will, auch einmal ein Particip, wie 14, 22, oder ein Präsens, wie 6, 1, oder ein Aorist, wie 2, 23. 3, 1, den Dienst des „Abschneidens“ leisten müssen.

Nachdem also das *ἦν* 5, 21 seine Schuldigkeit gethan, fixirt das Präsens *ῥοχεται* 5, 22 den Moment, mit dem die neue Geschichte beginnt (S. 184). Diesen Gesichtspunkt, wonach das Präsens den bestimmten Moment innerhalb einer geschilderten Situation vergegenwärtigt, mit welchem die Erzählung einsetzt, hat Weiss 1, 30. 3, 31. 4, 13. 5, 22. 35. 7, 1. 32. 13, 11. 14, 37. 16, 2 ungezwungener, aber doch nicht vollständig (vgl. 4, 1. 8, 22), durchführen können. Was hingegen die beschriebene Manipulation mit dem Imperfect betrifft, so können wir nicht umhin, hier einen Satz von Alexander Buttmann anzuführen, welcher wie eine directe Weissagung auf solcherlei Exegese lautet: „Es ist völlig resultatlos, alle die Beispiele aufzuführen, wo ein Imperfect unserer Auffassung nach statt des Aorist oder umgekehrt ein Aorist statt des Imperfect gebraucht zu sein scheint, und noch vergeblicher würde es sein, in Sachen, wo die Willkür des Schreibenden allein entscheidet, gar einen Unterschied des Sprachgebrauchs im Grossen fest-

setzen zu wollen“ (Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs, 1859, S. 173 f.).

Aber was die Grammatik nicht begreiflich macht, erklärt die Dogmatik. Dass der Zusammenhang des Marcus mit lauter Imperfecten zu Tode gequält wird, hat einen Grund, den man zunächst freilich da nicht vermuthen sollte, wo dem allzu harmlosen Bleek seine „ganz ungehörigen harmonistischen Seitenblicke auf Johannes“ (Mt. S. 111) vorgeworfen werden. Und doch meinten auch wir etwas Aehnliches im Hintergrunde der Gedanken unseres Verfassers stehen zu sehen, wenn er zweimal versichert, dem Marcus habe sich unwillkürlich der Zeitpunkt des öffentlichen Amtsantrittes Jesu identificirt mit dem Zeitpunkt, da sein Gewährsmann Petrus dauernd (d. h. nicht wie schon Joh. 1, 41—43) in die Nachfolge Jesu eingetreten sei (Mr. S. 54. Mt. S. 124), und siehe da — eine unscheinbare Anmerkung in der Einleitung zu Matthäus sagt uns zum drittenmal dasselbe um bei der Gelegenheit hinzuzufügen, dass solche von Mr. veranlasste, bei Mt. weiter geführte und befestigte Irrthümer auch in der directen Festreise von Galiläa über Jericho nach Jerusalem, ferner in der Voraussetzung, als betrete er diese Stadt in seiner öffentlichen Laufbahn zum erstenmal und habe bei dieser Gelegenheit den Tempel gereinigt, in der Verlegung der Salbung in Bethanien auf den zweiten Tag vor dem Passah, in der Auffassung des letzten Mahles als eines gesetzlichen Passah's und in der Verpflanzung sämtlicher Erscheinungen des Auferstandenen auf galiläischen Boden zu erkennen seien. So ist freilich auf einmal alles klar. Der Inhalt der zweiten Anmerkung auf S. 19 hätte nur von vornherein als *fait accompli* bekannt gemacht, der langweilige Umweg über das Imperfect dagegen uns erspart werden müssen!

2) Der Vater heisst *ἄρχων εἰς*. Denn so mit nachfolgendem *προσελθὼν* liest nach B It. Vulg. mit Lachmann auch Weiss (Jahrb. S. 345 f. Mt. S. 249), und daraus erklären sich die Varianten; bald ward *εἰς* (s), bald *προς* (K) weggelassen, in letzterem Fall aber lieber

gelesen ἄρχων εἰσελθὼν (C D). So Griesbach, De Wette, Ewald, Meyer, Tischendorf. Dagegen construirte Scholten als ursprünglichsten Text ἄρχων εἰς ἔρχεται (S. 35. 98. 216). Unter allen Umständen haben wir es mit einer Nachwirkung der Umstellung zu thun, welche die ursprüngliche Perikopenreihe durch Einschub von Mr. 2, 1—22 = Mt. 9, 1—17 zwischen die Ostreise und unsere Erzählung erfahren hat. Denn indem so unsere Perikope sich an die Erzählung vom Zöllnergastmahle anschliesst, Jesus also ἐν τῇ οἰκίᾳ ist (Mt. 9, 10), kann der ἄρχων nicht blos herzutreten, sondern muss eintreten (εἰσελθὼν). Wird aber εἰς gelesen, so steht dies keineswegs hebraisirend für quidam (Weiss: Mt. S. 251), sondern entspricht offenbar dem εἰς τῶν ἀρχισυναγώγων des Mr., nicht aber ist dieses, wie Weiss (Mr. 184) behauptet, aus jenem entstanden, noch bedeutet ἄρχων etwas ganz anderes, nämlich einen Stadtvorsteher, wie Keim, (II, S. 470 f.) im Anschlusse an den Sprachgebrauch des Josephus behauptet. Wäre die letztere Bedeutung unumgänglich (vgl. aber oben S. 166), so würde noch lange kein Missverständniss des Mr. und Lc. anzunehmen, sondern mit Schenkel (S. 118) zu sagen sein, dem Schriftsteller habe seiner Zeit der Hülfesin eines Synagogenvorstehers unwahrscheinlich geschienen. Indessen erkennt auch Weiss in dem ἄρχων des Mt. einfach einen ἄρχων τῆς συναγωγῆς (Mt. S. 250).

3) Nur Mt. hat προσκύνει, während die beiden Anderen den Fussfall wörtlich ausdrücken, nach Weiss (S. 184 f.), weil sie jenem Terminus auch sonst absichtlich aus dem Wege gehen, in Wahrheit weil der häufigere Gebrauch des aus der gemeinschaftlichen Grundschrift von allen Synoptikern zuweilen aufgenommenen Wortes bei Mt. zu den Eigenthümlichkeiten des Letzteren gehört (vgl. Synoptische Evangelien, S. 347). Aber selbst nach Keim (II, S. 472) ist das προσκυνεῖν „unbestimmter“, will sagen zur Bezeichnung des Anliegens, welches den Vater zu Jesu Füßen treibt, ungeeigneter (vgl. z. B. Mt. 2, 11. 4, 9), als das πίπτειν der beiden Anderen.

4) Der Tod des Mädchens ist bereits eingetreten. Daher die Meldung des Vaters lautet ἄρτι ἐτελεύτησεν, statt ἐσχάτως ἔχει bei Mr. oder ἀπέθνησκεν bei Lc. Auch wenn kein Missverständniss des letzteren Ausdrucks vorliegt, erklärt sich das Verfahren des Mt. einfach daraus, dass der Vorgang, welcher bei Mr. und Lc. in verschiedene Stadien zerfällt, hier summarisch dargestellt, Jesus also gleich von vorn herein mit der Todesmeldung begrüsst wird, wesshalb auch später die Kunde von dem mittlerweile eingetretenen Tode des Mädchens wegfällt. Eben sie soll überflüssig gemacht werden durch das ἄρτι ἐτελεύτησεν (Wilke, S. 533. 610), wobei aus dem ἄρτι allein schon Abhängigkeit von Mr. zu schliessen (Volkmar, S. 326), allerdings gewagt erscheint, da es vielmehr andeuten will, wesshalb der Vater noch Rettung zu hoffen wagt (Weiss: Mr. S. 185. Mt. S. 250). Die entflohene Seele umschwebt das Kind noch in der Nähe. Hier geben nun freilich selbst so entschlossene Liebhaber der matthäischen Relation wie Bleek (I, S. 398) der Darstellung des Mr. und des Lc. den Vorzug, und siehe da — auch Weiss hört nicht auf, von einer „skizzenhaften“ (Jahrb. S. 346. Mt. S. 250) und „compendiarischen Weise“ der apostolischen Quelle zu reden, welcher gegenüber die „selbständige Ueberlieferung“ (Mr. S. 185) des Marcus, der die Hauptsache „genauer weiss“ (S. 184), im Rechte sei. Gleichwohl charakterisirt es sein Verfahren, dass er, nachdem hervorragende Indicien der bei Mt. eingetretenen Verkürzung von ihm selbst zugestanden und nicht minder die bei Mr. und Lc. vorliegende Erzählung auf dem bedeutendsten ihrer Differenzpunkte, zugleich auf demjenigen, welcher ihren im Vergleich mit Mt. längeren Verlauf ganz allein bedingt, von unserem Erklärer selbst als historisch richtiger bezeichnet worden ist, in vornehmster Weise erklärt wird: „Alle bisherigen Versuche, den Matthäustext aus einer Verkürzung des Marcus zu erklären, sind völlig erfolglos gewesen“ (Mr. S. 184), „und es ist der Kritik, welche auch hier den Mr. für ursprünglich hält, noch nicht gelungen, einen auch nur scheinbaren Grund für die

Verkürzung der Erzählung in unserem Evangelium beizubringen“ (Mt. S. 250). Gegen mich (Synoptische Evangelien, S. 181) wird insonderheit bemerkt, der Wegfall der zweiten Sendung sei nicht Folge, sondern Grund davon, dass die Erzählung gleich mit der Botschaft des Todes beginnt (Jahrb. S. 346. Mt. S. 250). Beides steht vielmehr in genauer Wechselwirkung und zeigt eben, dass der Verfasser der ganzen Erzählung von vornherein eine kürzere Perspektive zu verleihen beabsichtigte, und dies hängt wieder damit zusammen, dass es hier, in der Sammlung von Wundergeschichten, lediglich auf die Todtenerweckung ankommt, der nähere Hergang aber so gleichgültig ist, als z. B. in der Erzählung vom Ende des Johannes, wo „es lediglich auf das Schicksal des Täufers ankommt“ (Mt. S. 364), die ganze Motivirung (vgl. die unwiderlegliche Beweisführung Mr. S. 218 f. Mt. S. 363); oder, was hier näher liegt, in der Erzählung vom Paralytischen Mt. 9, 1—8 die, gleichfalls ausgelassene, Art und Weise seiner Beförderung ins Haus. Und so durchweg im Wunderabschnitt, z. B. auch Mt. 8, 28—34, wo es nach Weiss gleichfalls „dabei bleibt, dass die angebliche Verkürzung der Marcuserzählung bei Mt. von der Kritik noch nicht erklärt ist“ (S. 240). In unserem Falle theilen freilich nicht blos Kritiker, wie Wilke (S. 534. 609), Weisse (I, S. 500 f.), Weizsäcker (S. 53 f.), Ewald (S. 301), Schenkel (S. 118), Scholten (S. 178) und Wittichen (S. 163) unsere Beurtheilung des matthäischen Berichtes, sondern selbst Godet trifft auf diesem Punkte völlig das Richtige: „Dieser Evangelist erzählt hier, wie immer, summarisch; er zieht die Ankunft des Autors und die des Boten, der später den Tod ankündigt, in eine Botschaft zusammen. Es ist dasselbe Verfahren, welches wir schon in dem Bericht über die Heilung des Knechts des Hauptmanns bemerkt haben. Ihm ist die Wunderthat selbst durchaus die Hauptsache“ (Commentar zu dem Evangelium des Lucas, S. 217).

4) Jesus steht auf (*ἐγερθεῖς*), was eben damit zusammenhängt, dass er seit 9, 10 bei Tische sitzt. So richtig Weiss (Mr. S. 185. Mt. S. 251), während die Harmoni-

stik diesem Zuge und dem εἰσελθὼν die Augenzeugenschaft ablauschen will (Graf, S. 612. 618).

5) Mit Jesus gehen auch die Jünger hinweg, was bei den Andern nur stillschweigend vorausgesetzt ist. Im Widerspruche mit dieser Thatsache steht die Bemerkung dass die Jünger in der sog. apostolischen Urrelation gar keine Rolle spielen sollen, wohl aber bei Mr., dem dann Mt. gefolgt wäre (Weiss, S. 251).

6) Gleich im Umwenden erblickt Jesus das betreffende Weib. In Wegfall kommt sonach die ganze Motivirung Mr. 5, 30—33 = Lc. 8, 45—47. Darin erkennt Weiss die „Urrelation, deren prägnante Kürze und durchsichtige Klarheit auf keine Weise sich als ein Excerpt der Marcusdarstellung begreifen lässt“ (Mt. S. 251. Mr. S. 191. Jahrbücher f. d. Theol. 1865, S. 332 f.). Auch hier müssen wir mit der einfachen Versicherung der Unbegreiflichkeit vorlieb nehmen, während doch von Wilke (S. 609 f.) bis auf Scholten (S. 179) und Wittichen (S. 164) so Viele mit mir (S. 181) die Sache zu begreifen glaubten. Die Verlängerung, welche der Text des Mr. und des Lc. zu bieten scheint, hängt mit der nur von ihnen richtig berichteten Thatsache des Volksgedränges zusammen. Fiel Letzteres weg, so natürlich auch die Ungewissheit Jesu, wer ihn angerührt, und das dadurch hervorgerufene Gespräch mit den Jüngern. Dann würde also, ohne dass Jemand ihn drängte und berührte, Jesus, im Fortschreiten hinten von dem Weibe an der Quaste gefasst, das Hemmniss sofort bemerken, und sich umwenden. So stellt Strauss den Vorgang dar (S. 456 f.), ohne zu bemerken, dass derselbe dadurch geradezu komisch, das Verfahren des Weibes aber fast frech wird. Nur im grossen Gedränge vorgestellt wird letzteres überhaupt denkbar, sofern vorauszusetzen war, Jesus werde gerade diese Berührung entweder gar nicht oder doch wenigstens ihre Verursachung nicht bemerken. Hier haben daher selbst Anhänger des Matthäus wie Keim (II, S. 145. 467), und Steinmeyer (S. 54) das Gedränge richtig beibehalten; am Gedränge hängt aber alles Uebrige, was den Sondergehalt

der ausführlicheren Berichte ausmacht (vgl. oben S. 158 f.) Unter Anerkennung der Geschichtlichkeit der letzteren weiss die neueste Harmonistik den widerstreitenden Bericht des „Augenzeugen“ nur so zu retten, dass Matthäus diesmal im Hause zurückgeblieben war und erst, nachdem Alles vorüber gewesen, nachgekommen sei. „Denn es gab doch gewiss auf einem Gastmahle, noch dazu wenn es plötzlich unterbrochen worden war, für ihn als Hausherrn vorerst noch so Vielerlei wieder zu ordnen und zu verwahren, dass er auf keinen Fall ohne Weiteres mit den Uebrigen weggehen konnte“ (Graf, S. 616). So wird uns das interessante Bild eines mit Abwaschen und Einschliessen von Tischgeräthschaften beschäftigten Apostels geliefert und zugleich ein Vorsetzungsglaube begründet, dem zufolge Sorge dafür getragen war, das in Folge der Küchengeschäfte des Matthäus Uebersehene durch Marcus ersetzen zu lassen, welcher so nach aus dem Munde des, glücklicher Weise nicht bei seinem Collegen zurückgebliebenen, Petrus „die correcteste Darstellung des wirklichen Sachverhaltes“ geliefert hat.

7) Der Rede Jesu ist, gleichwie auch 9, 2 geschah, *ῥάψαι* zugefügt, auch nach Weiss (S. 251) seitens des Evangelisten.

8) Das Weib wird gesund erst auf das Wort Jesu, nicht schon auf die Berührung seines Gewandes hin. Letzteres hat nach Weiss erst Mr. aus dem Perfect *σέσωκεν* geschlossen (Mr. S. 191. Mt. S. 251). Aber die für die Schlussworte des Mt. *καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης* angeführten Parallelen Mt. 8, 13. 15. 28. 17. 18 beweisen eben genau nur soviel, dass Schlusstormeln, die ein „Gesundwerden zu derselbigen Stunde“ enthalten, zu der Manier des ersten Evangelisten gehören (vgl. Scholten, S. 35. 123. Wittichen, S. 164). Weiss dagegen findet hier die Urrelation, welche die Heilung auf das Wort statt auf die Berührung des Kleides zurückgeführt habe. Aber Weisse (S. 501) und Weizsäcker (S. 57) werden im Rechte bleiben mit der Behauptung dass auch Matth. 9, 20. 21 auf dieselbe Darstellung angelegt sei, die sich dann in dem ausführlicheren Referat des Mr.

und Lc. erhalten hat. Denn der V. 22 von Jesus gepriesene Glaube ging eben nach V. 21 auf eine unwillkürlich wirkende Heilkraft. Oder was Anderes sollte denn die umständliche Erwähnung, wie das Weib dazu kam, Jesu Kleid an der Quaste zu fassen, wenn nicht auf einen derartigen Auftritt, wie Mr. und Lc. ihn geben, vorbereiten? Aber auch Scholten (S. 179) und Wittichen (S. 164) werden nicht minder Recht behalten, wenn sie finden, die Matthäusrelation verrathe ihre Unvollständigkeit schon dadurch, dass Jesus handelt, als wisse er bereits sowohl von der Krankheit wie von dem hervorragenden Symptome des Glaubens bei der Frau. Und endlich Strauss wird — und sogar gegen sich selbst (Leben Jesu, S. 456 f.) — Recht behalten, wenn er sagt, wo einmal die Erwartung der Hülfe so gesteigert war, dass man solche sogar von der Berührung seiner Kleider hoffte (Mr. 6, 56), da müsse es seltsam zugegangen sein, wenn der gewaltige, sinnlich-geistige Eindruck nicht auch einmal von Erfolg begleitet gewesen wäre, so dass Jesus, wenn er Mr. 10, 52 = Lc. 18, 42 zu dem Blinden und hier zu dem Weibe sprach, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε, „sich nicht wahrhafter, nicht bescheidener, nicht correcter und präciser hätte ausdrücken können“ (S. 266). In der That setzt ja diese auch von Mt. beibehaltene Formel, „womit auch wir einverstanden sein können“ (Strauss, S. 456), voraus, dass die Heilung schon vor dem Worte eingetreten war, legt also Zeugniß ab gegen den eignen Schlusssatz des Mt. und für die gemeinsame Darstellung des Mr. und Lc. (Vgl. das Richtige bei Schenkel, S. 118). Dies Alles macht denn doch auch auf Weiss Eindruck; er gesteht zu, „dass der skizzenhafte Charakter der Erzählungen in der ältesten Quelle es durchaus erlaubt, sie aus den einfach geschichtlichen Zügen der späteren Darstellung, wie die Frage Jesu und das Geständniß der Frau es sind, zu ergänzen“ (S. 191). Dafür wird auf 9, 18 verwiesen, wo man eben abermals die Erfahrung macht, dass die „skizzenhafte Darstellung der Urrelation“ der Ergänzung aus Mr. bedarf, um vorstellbar zu werden (S. 307).

Lehrreich ist auch hier wieder der Versuch von Keim, das, was man auch nach ihm für die Darstellung des Mr. und Lc. geltend machen könnte, sofern nach Beiden zuletzt die Rettung „aus dem eigenen unendlichen Vertrauen und Hoffen der Leidenden“ entspringt, für Mt. in Anspruch zu nehmen, bei welchem, „oder doch in der Rede Jesu bei Matthäus“, derselbe Vorzug „nur viel reiner“ hervortrete (S. 469). Allerdings steht das Wort *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε* auch bei Mt., aber gleich darauf dem entsprechend, dass dies Weib nunmehr auch sofort wirklich *ἐσώθη*. Während aber letzterer von Keim abgelehnter Hergang nur dem Mt. eignet, gehört das Wort Jesu allen dreien an. Consequenter als Keim verfährt daher Meyer, wenn er dabei stehen bleibt, Jesu Wort, nicht aber die Berührung des Kleides habe die Heilung bewirkt (Zu Mt. 5. Aufl. S. 243. Zu Mr. und Lc. S. 72 f.)

9) Im Trauerhause findet Jesus Pfeifer, in welchen nach Volkmar (S. 323) und Schenkel (S. 118) auch Weiss um so mehr einen Zusatz des Evangelisten erkennen will (Mr. S. 194), als seine „apostolische Quelle“ Mt. 11, 17 = Lc. 7, 32 *αὐλεῖν* von der Tanzmusik nicht von der Trauermusik gebraucht (Mt. S. 252). Freilich ist eben dies, dass Mt. hier aus einer anderen Quelle als Mr. und Lc. schöpfe, lediglich Voraussetzung und Privatdogma von Weiss. Die Flötenbläser sind jedenfalls ein anerkannter Artikel der jüdischen Archäologie und konnten darum möglicher Weise auch von den für heidenchristliche Kreise schreibenden Evangelisten übergangen worden sein, wie ich früher (Synopt. Evangelien S. 82) annahm. Entstammen sie aber, was allerdings wahrscheinlicher, der Hand des Evangelisten, so beweisen sie den Glauben gerade dieses Berichterstatters an wirklich eingetretenen Tod mit Evidenz, da das Wehklagen der Hausgenossen immer noch dem erst bevorstehenden Tod gelten, dagegen das Erscheinen der Trauermusikanten, nur durch den eingetretenen Tod motivirt sein konnte (vgl. Weiss, I. S. 503).

10) Jesus sagt *ἀναχωρεῖτε*, womit die gleich folgende Notiz *ὅτε δὲ ἐξεβλήθη ὁ ὄχλος* allerdings motivirt werden

soll, so dass jener Befehl der Erzählung des Mr., dass er Alle hinausgetrieben, sachlich und ganz in der Weise des Matthäus (Scholten, S. 128) entspricht. Weiss ist darum vollkommen im Recht, wenn er Meyer's übermässig scharfsinnige Bemerkung, jenem Befehl werde bei Mt. keine Folge geleistet, abweist (Mr. S. 194 f.). Sein eigenster Irrthum aber ist es, wenn er in dem ἀναχωρεῖτε nun die dem Mr. parallele Sonderdarstellung der apostolischen Quelle erblickt (Mt. S. 252). Hierfür existirt um so weniger Grund, als ἀναχωρεῖν ausser Mr. 3, 7 bei den Synoptikern nur noch bei Mt. und zwar 10mal steht. Selbst Weiss nennt es daher „ein Lieblingswort des Evangelisten“ (S. 93). In der Verlegenheit behauptet er zwar, an unserer Stelle eigne ihm ein etwas anderer Sinn als sonst (S. 46. 252), aber ohne einen Schatten von Beweis dafür zu bringen. Wir finden, dass ἀναχωρεῖτε hier ganz ebenso „Entweichen“ bedeute wie auch 2, 12—14. 22. 4, 12. 9, 24. 12. 15. 14, 13. 15, 21. 27, 5. Wo bleibt dann aber die „apostolische Quelle,“ wenn doch in diesem Zusammenhange der Matthäustext ausser dem von Weiss selbst beseitigten ἀλλήται und unserem ἀναχωρεῖν lediglich keinerlei eigenthümliche Ausdrucksweise mehr bietet? Mit der Verweisung für καθεύδειν auf 8, 24 „in derselben Quelle“ (S. 252) ist wahrhaftig nichts gethan, da auch die Parallelstelle Mr. 4, 38 damit übereinstimmt, Mr. das Wort sogar noch einmal häufiger anwendet als Mt. Dass Mt. zweimal κοράσιον, Mr. ausserdem noch dreimal παιδίον hat (Weiss: Mr. S. 196), hängt mit der ausführlicheren Erzählung bei Letzterem zusammen und beruht auf ganz freiem Wechsel, wie die Anrede Mr. 39 = Mt. 24 zeigt. Und wenn endlich das doppelsinnige Wort Jesu bei Mt. mit einem γὰρ eingeführt und das ἀπέθανεν durch Voranstellung betont wird (S. 195), so ist doch aus dieser abermals echt matthäischen Wendung (vgl. Scholten, S. 133. 151) mit keinerlei Schein ein Symptom der Priorität abzuleiten. In Wahrheit verhüllt sich Weiss auch hier mit dem angeblichen Inhalt der Quelle, „in der sich Alles um das Wort Mt. 9, 24 dreht“ (S. 195), die auf der

Hand liegende Thatsache der Verkürzung. Mit Recht dagegen behauptet Schenkel (S. 118), dass an diesen und ähnlichen Thatsachen die Annahme einer apostolischen Quelle völlig scheitere.

11) Wenn statt ἀνέστη gesagt wird ἡγέρθη τὸ κοράσιον, so soll damit nur noch deutlicher die That Jesu als eine wirkliche Todtenerweckung gekennzeichnet werden (Schenkel, S. 118) im Gegensatze zu dem οὐκ ἡγέρθη τὸ παιδάριον 2 Kön. 4, 31 (Keim, S. 475).

12) Das Gerücht von der Todtenerweckung erschallt durch das ganze Land. Aber gerade diese Sondernotiz spricht Weiss seiner Quelle wieder ab und erklärt sie richtig aus der Schlussformel Mr. 1, 28 (S. 192. 195. Mt. S. 252), womit Volkmar von seinem Standpunkte aus noch Lc. 7, 17 verbindet (S. 326).

F. Lucas allein hat folgende Züge:

1) Das Volk hat den Herrn erwartet. Da die Rückkehr schon 8, 37 (ὑπέστρεψεν) vorweggenommen war, knüpft Lc. hier aufs Neue daran an (ἐν τῷ ὑποστρέφειν) und erklärt sich das bei Mr. vorgefundene Zusammenströmen des Volkes so, dasselbe sei auf eine baldige Rückkehr Jesu gefasst und eingerichtet gewesen (Volkmar, S. 324: „als wenn es gewusst hätte, dass die Leute drüben ihn sofort vertreiben würden“), habe ihn also gleichsam festlich eingeholt (vgl. Weiss: Mr. S. 185). Die Hand des Schriftstellers macht sich nicht blos in dem nur ihm eigenen Gebrauch von ἀπεκδέχεσθαι geltend, sondern auch in der Vorstellung des wartenden Volkes überhaupt (vgl. 3, 15 προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ).

2) Die Tochter ist das einzige Kind ihres Vaters. Damit wird die Dringlichkeit der Bitte motivirt, offenbar auf eigene Hand des Verfassers, wie eine Vergleichung von 7, 12. 9, 38 mit 8, 42 ergibt (Weiss, S. 185). Thatsächlich ist es der „Eingeborene“ der Sunamitin 2 Kön. 4, 8 f., welcher in den Todtenerweckungen des Lc. nachwirkt (Volkmar, S. 324). Zugleich anticipirt er wie 5, 17 die Angabe über das Alter der Tochter, die

Mr. erst gibt, wo sie für seine Erzählung in Betracht kommt (5, 42).

3) Den Schluss *ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτόν* betrachtet Weiss als der Urrelation angehörig, „da Lc. *ὑπάγειν* nicht nur nicht selbständig braucht, sondern es auch fast consequent vermeidet, wo er es bei Mr. begegnet“ (Mr. S. 185. vgl. S. 75. 191. 342. 446. Mt. S. 251. 263). Es ist richtig, dass das Wort bei Mr. und Mt. viel häufiger steht, als bei Lc. der es 5, 24. 8, 39. 48 sogar zu umgehen scheint. Andererseits nimmt er es aber auch wieder nicht blos 19, 30 aus der Quelle herüber, sondern gebraucht es 10, 3. 12, 58 selbst wo die Parallelen es nicht haben; ja er bietet in der selbständigen Stelle 17, 14 *ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτούς* die genaue Parallele zu unserer Uebergangsformel. Jene Beobachtung ist also falsch und Mr. bietet den gemeinsamen Text um so gewisser, als seine Fassung theils bei Mt. (*ἡκολούθει αὐτῷ*), theils bei Lc. (*συνέπνιγον αὐτόν*) anklingt.

4) „Das leicht respectwidrig erscheinende Wort der Jünger wird dadurch motivirt und gewissermaassen entschuldigt, dass Alle leugneten, ihn berührt zu haben“ (Weiss: Mr. S. 190).

5) Das Wort selbst, bei Mr. allen Jüngern zugeschrieben, wird insonderheit dem Petrus in den Mund gelegt, „womit ausdrücklich auf die petrinische Quelle, der es entlehnt, hingewiesen ist; und es wird endlich mit Weglassung der directen Ausstellung gegen die Frage Jesu auf eine gesteigerte Hinweisung auf das Volksgedränge beschränkt und mit dem ehrfurchtvollen *ἐπίστατα* eingeleitet“ (Weiss, S. 190). Hier wird allerdings zur Genüge klar, wie wenig von einer Ursprünglichkeit des Lc. selbst da wo er allein steht die Rede sein kann. Denn eine Tendenz, die Zwölfe herabzusetzen (Baur: Marcusev. S. 39), sucht man doch hier vergeblich, und von Rückblicken auf die Verbesserungen des Lc. bei Mt. (Volkmar, S. 326) kann ich auch nichts bemerken.

6) „Da bei Lucas mit den andern Allen (V. 43) auch das Weib geleugnet haben muss, Jesum berührt zu haben,

so nimmt er das *παῖσαν τὴν ἀλήθειαν* Mr. V. 33 als Gegensatz zu einer vorher ausgesprochenen Unwahrheit, und da Jesus bei ihm V. 46 ausdrücklich erklärt hat, dass eine Kraft von ihm ausgegangen, so wird ihr zitterndes Herbeikommen nun dadurch motivirt, dass sie sieht, wie sie nicht verborgen blieb, sondern vor ihm als Lügnerin dasteht. Dafür sucht sie nun auch ihr früheres Leugnen durch doppelte Offenheit gut zu machen, indem sie vor dem ganzen Volke ihr Thun mit seinen Motiven und mit seinen Folgen freimüthig erzählt“ (S. 191).

7) Bei Gelegenheit der Todesbotschaft ergänzt Lc. das bei Mr. fehlende Subject, indem er einen der Angehörigen des Jairus als Boten nennt (Weiss, S. 193).

8) Die Rede Jesu an Jairus hat noch den Zusatz: „so wird ihr geholfen werden.“

9) Indem er Mr. 37 und 40 zusammenzieht, berichtet Lc. einerseits die Mitnahme der drei Vertrauten erst nach dem Eintritt in's Haus und nimmt andererseits die Mutter gleich noch dazu. So Weiss (S. 194) in der Nachfolge von Wilke (S. 534 f.), Volkmar (S. 324) und mir (Synopt. Ev. S. 223). Dadurch aber, dass der Eintritt in das Trauerhaus und der erst nach Entfernung der Klagenenden stattgehabte Eintritt in die Todtenkammer hier in einem Act zusammengefasst werden, entsteht der Schein, als ob Jesus entweder, falls der Eintritt in's Haus festgehalten wird, der Mutter, die sich doch bisher gar nicht in seiner Begleitung befunden hat, erst gestattet habe, ihr eigenes Haus zu betreten, oder, falls der Eintritt der Todtenkammer gelten soll, „als ob die mit ihm Eingetretenen dort weinten und die Gestorbene bejammerten, so dass er ihnen mit dem aus den älteren Darstellungen bekannten Worte das Weinen verweisen musste (vgl. 7. 13) und darüber verlacht ward“ (Weiss, S. 197). Hier ist nun aber der Ort, da die anderweitigen Möglichkeiten, die Stellung des Lc. zu den Parallelberichten betreffend, sich als unhaltbar herausstellen. Anstatt von Mr. liess seine Darstellung Baur von Mt. abhängen, indem er einen malitiösen Seitenhieb auf die Urapostel darin finden wollte,

dass bei Lc. die drei Jünger es sind, welche V. 52 weinen, V. 53 Jesu Wort vom Schlaf belächeln und dafür V. 54 hinausgetrieben werden (Evangelien, S. 458. Marcusev. S. 38 Theol. Jahrb. 1853, S. 73 f. Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 1860, S. 77). Aber letztere Notiz steht bekanntlich im Texte des Lc. gar nicht, und mit *κατεγέλων αὐτοῦ εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν* kann Lc. um so weniger die Jünger meinen, da diese ja, weil eben erst kommend, von dem Thatbestand gar nichts wissen (Weiss, S. 197). Die *πάντες* bedeuten mithin gar nicht die Jünger, sondern die in das Todtenzimmer versetzte Trauerversammlung. Anstatt den Lc. von Mr. liess Schleiermacher diesen von jenem abhängig sein, indem er die Vertheilung auf zwei Räumlichkeiten für ein Missverständniss nahm (Versuch, S. 129). Aber darin sind ihm nicht einmal Bleek und Keim gefolgt, und ebensowenig als sie macht hier Volkmar irgendwelchen Grund dafür geltend, dass Mt. unter Voraussetzung nicht bloß des Mr. sondern auch des Lc. gearbeitet haben soll (S. 326).

10) Mit *εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν* wird die Gewissheit des eingetretenen Todes noch stärker hervorgehoben.

11) Weil ihm weder *κοράσιον* noch *παιδίον* eine treffende Bezeichnung für ein zwölfjähriges Mädchen schien, wurde Lc. 51 und 54 *παῖς* gesetzt (Weiss, S. 197).

12) Den Befehl sich aufzurichten hat Lc. als Erweckungsruf (*ἐφώνησεν*) gedacht. Daher auch die ausdrückliche Hervorhebung der Wiederbelebung *καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα* (Weiss, S. 197), übrigens nach dem Vorbilde des Sohnes der Wittve von Sarepta 1 Kön. 17, 22 *καὶ ἀνεστράφη ἡ ψυχὴ τοῦ παιδαρίου*. Endlich noch das *παράχρημα* des Erfolgs. Mit diesen unscheinbaren Aenderungen ist aber so zu sagen die malerische Auffassung des Ganzen eine total veränderte geworden. Wenig Scenen der evangelischen Geschichte sind von der modernen Kunst so glücklich in ihrem ursprünglichen Wesen erfasst worden, wie die im Krankenzimmer der Jairustochter. Den Moment des vorgängigen Belauschens der letzten noch vorhandenen Lebensgeister hat Gabriel

Max, den darauf folgenden, wie Jesus sich über das erwachende Kind beugt und die fast erloschenen Augen neues Licht aus den seinigen saugen, hat Eduard von Gebhardt mit überzeugender Kraft dargestellt. Nach Lucas hätten diese Bilder theatralischer ausfallen, Jesus, wie 4, 39, oben am Bette aufrecht stehen, die Hand ausrecken und laut, wie Joh. 11, 43, rufen müssen. Letzteres Bild würde dem Mythos entsprechen, die ersterwähnten geben die künstlerisch verklärte Wirklichkeit.

13) Das Verbot Jesu wird mit einem erläuternden *μηδενὶ εἰπεῖν τὸ γεγονὸς* versehen. Im Uebrigen ist schwer zu sagen, woran Ewald (S. 300 f.) dachte, wenn er sagte, bei Mr. sei Lc. V. 56 weggelassen.

G. Marcus allein bietet Folgendes:

1) Die Scene ist am Meer (Steinmeyer, S. 183.)

2) Die Vorliebe des Mr. für Diminutiva verräth sich in *θυγάτριον* (nur noch 7, 25).

3) Nur Mr. hat *πολλά* hinter *παρεκάλει αὐτόν*, was nach 5, 10 zu seinen Eigenthümlichkeiten zu rechnen sein wird. Hier soll das mehrfach wiederholte Bitten damit gezeichnet werden (Weiss, S. 184).

4) Nur Mr. hat in der Meldung des Vaters das unzweideutige und richtige *ἐσχάτως ἔχει*, was allerdings dem bei Mr. (bei den Anderen nur in Parallelstellen) häufigeren *κακῶς ἔχειν* entspricht (Weiss: Mr. S. 67. 184. Mt. S. 16). Es könnte somit auch *ἐσχάτως ἔχει* der gemeinsamen Quelle angehörig gewesen sein. Statt dessen setzt Lc. das zweideutige *ἀπέθνησκειν*, was seinerseits dem *ἐτελεύτησεν* des Mt. zu entsprechen scheint (Weiss: Jahrb. S. 346. Mr. S. 185). Da übrigens die Todesbotschaft auch Lc. 8, 49 erst als ein neues Motiv wirkt, erhellt, dass *ἀπέθνησκειν* streng als Imperfect zu nehmen und gerade wie bei Josephus Ant. 5, 1, 1 zu übersetzen ist: „sie war im Begriff zu sterben.“ Möglicher Weise lag dieser Ausdruck auch im gemeinsamen Bericht vor, in welchem Falle das Missverständniss des Mt. erklärt wäre. Jedenfalls stimmt hier Lc. dem Ausdrücke nach mehr mit Mt.

der Sache nach mehr mit Mr. Dass aber aus dem ganzen Vorfall eine Todtenerweckung wurde, dazu gab den ersten Anlass das angstvolle, das Aeusserste schon in unmittelbare Nähe stellende, Wort des Vaters.

5) Jairus bittet zum Zwecke *ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ*. Lc. hat gar nichts, Mt. blos *καὶ ζήσεται*. Jenes könnte ein Zusatz des zweiten Evangelisten sein, welcher sich überhaupt den Inhalt der Bitte viel dringlicher ausgesprochen denkt. Nicht zuzugeben ist dagegen, dass im zweiten Gliede der Wortlaut des Mt. *καὶ ζήσεται* durchklinge (Weiss: Jahrb. S. 346), da auch mit letzterem Ausdruck nicht ein Wiederaufleben (so Weiss: Mr., S. 184 als ob *ἀναζήσῃ* stünde), sondern einfaches Fortleben im Sinne des Mr. bezeichnet ist.

6) Die ganze Qual der ärztlichen Experimente und Curen hatte dem Weibe nichts genützt, sondern nur geschadet. Meine Bemerkung, dass *Λουκᾶς ὁ ἰατρός* (Kol. 4, 14) dies unterdrücke (Syn. Ev. S. 223. 374), mag insofern als Scherz — dann aber von Hitzig (Joh. Marcus, S. 56) und Keim (II, S. 468) — gelten können (Weiss, S. 187. Volkmar, S. 324), als ja nicht der bekannte Pauliner der unmittelbare Verfasser des dritten Evangeliums sein kann. Aber die Milderung liegt gleichwohl auf der Hand, wie andererseits der ursprüngliche Bericht an Mischna tract. kiduschin 4, 4 denken lässt: *medicorum optimus dignus est gehenna*. Nach Weiss soll erst Mr. diese Leidensgeschichte des Weibes in den Satz der Urrelation eingeschoben und dadurch, da er aus letzterer auch *ἐλθοῦσα* herübernimmt, was wieder durch ein neues, ihm subordinirtes Participium (*ἀκούσασα*) motivirt werden muss, eine „ungeheuerliche Periode“ erzielt haben, die schon Lc. zu vereinfachen das Bedürfniss fühlt (S. 187, vgl. Jahrb. S. 333). Und wozu dies Alles? Weil dadurch, dass das Weib Jesu auf das blosse Gerücht von ihm hin auch das Unmögliche zutraut, jener schon oben S. 157 gewürdigte Contrast zu denjenigen hervorgerufen werde, welche 5, 40 ihm Unmögliches selbst auf sein ausdrückliches Wort hin nicht zutrauen (S. 182. 187).

7) Das Weib empfindet sofort selbst die erfolgte Heilung, was Lc. nur voraussetzt.

8) Jesus blickt, indem er die Antwort auf seine Frage abwartet, umher um den Thäter zu erspähen. Dabei stört allerdings das proleptische Feminin V. 32 (Wittichen, S. 164).

9) Die Anrede 'Jesu an das Weib schliesst mit *καὶ ἴσθι ὑγιής ἀπὸ τῆς μάστιγός σου*, was ebensogut ein von den Seitenreferenten, weil unbedeutend und selbstverständlich, übergangener Bestandtheil des Grundberichtes als ein selbständiger nach V. 29 gebildeter Zusatz des zweiten Evangelisten sein kann (Scholten, S. 216. Wittichen, S. 164). Keim dagegen hält es für Umschreibung des matthäischen *καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης* (S. 468). Sonach wäre aus *ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης* geworden *ἀπο τῆς μάστιγός σου* und aus *καὶ ἐσώθη* ebenso *καὶ ἴσθι ὑγιής*. Das Resultat der ganzen Procedur wäre, dass nach Mr. „Jesus sie noch einmal geheilt hat“ (S. 468), indem er angeblich beide Seitenreferenten zusammenfasst (I, S. 98 f.). Dies würde unseren Evangelisten richtig mit Steinmeyer zusammenführen, welcher meint, die Besserung auf psychologischem Wege allein hätte höchstens etwa für einen Tag ausgereicht (S. 59 f.). Aber wie Lange, Ewald u. A. so hat auch Meyer vollkommen den Sinn des Schriftstellers getroffen, mit der Bemerkung: „Definitive Bestätigung der Genesung“ (Zu Mr. und Lc., S. 73). Einer solchen aber bedarf es, um die Sache zum Abschluss zu bringen, um so mehr, als ja „die Sicherheit der Heilung nicht im Moment bemerkt werden konnte“ (Hase: Leben Jesu, 5. Aufl. S. 171). Recht sachgemäss ist daher der ganze Verlauf der Geschichte bei Mr. so dargestellt, „als sie schüchtern und vertrauensvoll das Gewand berührte, dass es wie ein frischer Hauch der Genesung sie durchschauerte“ (Hase: Geschichte Jesu, S. 446). Mit seinem Schlussworte gibt Mr., wenn es von ihm herrührt, also nur seine subjective Auffassung von dem Erfolge, dass er nämlich ein definitiver gewesen sei, und damit bleibt er wenigstens im Bereich der Möglichkeit, während

das Schlusswort des Mt. die momentane Empfindung definitiver Heilung, also das schlechtweg Unmögliche voraussetzt. Somit liegt die Steigerung des Wunders schliesslich auf seiner Seite, wie das auch schon mit seiner Tendenz zu kürzen gegeben ist. Je compendiarischer ein wunderhafter Vorgang erzählt wird, je entschiedener der Ertrag eines ganzen Verlaufes auf einen Moment zusammengehäuft wird, desto unverkennbarer springt das Wunder an's Licht.

10) Gegenüber der Todesbotschaft verhält sich Jesus *παράκούσας*, was entweder „nebenbeihörend“ (Volkmar, Weiss) oder „überhörend“ (Ewald), „ignorirend“ (Meyer, Klostermann) bedeutet, auf keinen Fall aber „zugleich hörend“ (Steinmeyer, S. 188).

11) In das Haus nimmt Jesus nächst dem Vater nur die drei Vertrauten, in die Todtenkammer ausserdem noch die Mutter mit. „So commentirt Mr. das einfache *εἰσελθών* der Quelle“ nach Weiss (S. 195), während letzteres ebenso gut der stehen gebliebene, dürftige Rest einer detaillirteren Darstellung sein kann (Scholten, S. 178).

12) Jesus findet ausser *θύρουβος* und *κλαίοντες* auch *ἀλαλάζοντες* und sagt *τί θορυβεῖσθε καὶ κλαίετε*. Lucas hat Letzteres (*μὴ κλαίετε*) beibehalten, Mt. dem Worte Jesu einen anderen Ausdruck substituiert (*ἀναχωρεῖτε*), während er den *θόρυβος* in *ὄχλος θορυβούμενος* verdeutlicht. Bei Mr. verdeutlicht der Ausdruck *κλαίοντες* den *θόρυβος*, was übrigens nicht mit Weiss (Mr. S. 194) im Sinne einer Abhängigkeit von Mt. zu fassen ist. Bei Lc. endlich commentirt das *κόπτεσθαι* wieder das *κλαίνειν*.

13) Die Wiedergabe der Rede Jesu im aramäischen Wortlaut entstammt „dem Munde der Augenzeugen“ (Weiss, S. 195), während Strauss (S. 134. 468), Volkmar (S. 323) und Keim (S. 472) das Talitha kumi als mysteriöse Zauberformel, Scholten (S. 216) wenigstens als Rückübersetzung fassen.

14) Das *σοὶ λέγω* ist „freier Zusatz des Mr.“ (Meyer, S. 74).

15) Das Mädchen wandelt wieder, woran sich die er-

klärende Notiz über ihr Alter schliesst (Weiss, S. 196), wie auch wirklich gerade dieses Alter den ganzen Vorgang um so begreiflicher erscheinen lässt (Hase, S. 448). Dagegen erinnert Volkmar (S. 321. 323) an den *ἀδρανθεὶς παῖς* der Sunamitin 2 Kön. 4, 18. Aber nur bei der Blutflüssigen sind die 12 Jahre, wie wir sahen, anzufechten und stammen wohl aus der Geschichte, in welche jene Episode eingeschoben erscheint.

Wir glauben in Vorstehendem den als Jairus-Perikope sich bietenden Krystall so ziemlich nach allen Dimensionen, Kanten, Winkeln und Ecken, die er bietet, untersucht und nachgewiesen zu haben, 1) dass nirgends eine Nöthigung besteht, behufs der Erklärung des Verhältnisses der parallelen Texte über die Marcushypothese hinauszugehen, 2) dass alle anderweitigen Erklärungen, die neueste von Weiss nicht am wenigsten, an tödtlichen Gebrechen leiden, 3) dass auch über das Thatsächliche des Vorgangs selbst, den wir durch die drei Gläser anschauen, erst dann einiges Licht sich verbreitet, wenn die Darstellung der Seitenreferenten als Nebengläser behandelt werden, welche den Gegenstand der gemeinsamen Wahrnehmung jedes in eigenthümlichen Verkürzungen erscheinen lassen.

Der Begriff des Himmelreichs bei Matthäus.

Von

R. A. Lipsius.

Herr Prof. Dr. Schürer hat in seiner gründlichen und lehrreichen Abhandlung über den Begriff des Himmelreichs (in diesen Jahrbüchern 1876 S. 166—187) meines Erachtens unwiderleglich gezeigt, dass der Ausdruck „Himmel“ hier ursprünglich metonymisch für Gott stehe. Unter Himmelreich ist also ursprünglich weder ein Reich, das im Himmel errichtet ist, noch auch ein Reich, das vom Himmel auf die Erde herniedersteigt, am allerwenigsten ein geistig-sittliches Reich im Gegensatze zu einem rein irdischen und weltlichen Gottesreiche zu verstehen, sondern ein Reich, in welchem der Himmel regiert, seinen Willen durchsetzt, seine Güter und Gaben spendet. Indessen ist hiermit die Frage noch nicht völlig erledigt, ob dieser aus jüdischen Quellen nachgewiesene metonymische Sprachgebrauch ohne Weiteres auch auf die zahlreichen Stellen Anwendung finde, in denen uns das Wort βασιλεία τῶν οὐρανῶν bei Matthäus begegnet. Ich lasse hier ununtersucht, ob der Ausdruck in Jesu Munde ursprünglich ist oder nicht, und ebensowenig gedenke ich hier in die Erörterung einzutreten, ob Matthäus denselben aus einer seiner Quellen (der gewöhnlich so genannten „Redensammlung“) geschöpft oder selbständig angewendet habe. Sicher ist, dass βασιλεία τῶν οὐρανῶν in unserm

N. T. nur bei Matthäus¹⁾ sich findet, bei diesem aber mit Ausnahme von 4—5 Stellen, mit denen es wenigstens zum Theil eine besondere Bewandniss hat, ausschliesslich im Gebrauche steht.²⁾ Nun lässt sich aber kaum verkennen, dass der Ausdruck βασιλεία τῶν οὐρανῶν bei Matthäus an der Bezeichnung Gottes als πατὴρ οὐράνιος oder ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς seine Parallele hat. Letztere Bezeichnung findet sich ausser Mc. 11, 25, wo wol ein Zusatz unsres kanonischen Marcus zu dem Texte der synoptischen Grundschrift vorliegt, ebenfalls nur bei Matthäus.³⁾ Man wird also schwerlich den Gebrauch des Ausdrucks „Himmelreich“ bei Matthäus richtig erläutern können, ohne zugleich den parallelen Ausdruck „himmlischer Vater“ bei demselben Schriftsteller in Betracht zu ziehen. Schürer nimmt nun an, dass erstere Formel bei Lukas darum beseitigt worden sei, weil sie für heidnische Leser kaum verständlich war (a. a. O. S. 183). Aber hiermit ist die Verdrängung des Ausdrucks „himmlischer Vater“ noch nicht erklärt. Beide Ausdrücke stehen und fallen mit einander; entweder gehören beide der von Matthäus und Lukas gemeinsam benutzten Quelle an — und dann hat wahrscheinlich schon Jesus selbst sie gebraucht — oder beide stammen erst von unserm kanonischen Matthäus. Ist dies aber der Sachverhalt, so muss es doch zweifelhaft erscheinen, ob der von Schürer nachgewiesene Sprachgebrauch ohne Weiteres auch auf unser Matthäusevangelium übertragen werden kann. Denn wer die stehende Bezeichnung Gottes „Vater in den Himmeln“ gewählt hat, kann schwerlich daneben wieder „die Himmel“ metonymisch von Gott verstanden haben. Hierzu kommt, dass auch die Reden von einem Lohn in den Himmeln (Matth. 5, 12), einem

1) Ausserdem ev. Hebr. 19, 24 (Hilgenfeld N. T. extr. can. IV, 17); Clem. Hom. 11, 26 vgl. Justin. Apol. I, 61.

2) Matth. 12, 28. 19, 24. 21, 31. 43 steht βασιλεία τοῦ Θεοῦ sicher; 6, 33 ist τοῦ Θεοῦ wol zu streichen.

3) Luc. 11, 2 ist der Zusatz ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς unächt. Luc. 11, 13 steht ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ, d. h. der Vater, der vom Himmel her den heiligen Geist verleiht.

Schatz im Himmel (Matth. 6, 20) u. a. diese Deutung schwerlich begünstigen. Nun ist es zwar unzweifelhaft richtig, dass die Stellen, in welchen das Reich Gottes als ein vom Himmel auf die Erde herabkommendes beschrieben wird, den Begriff des Himmelreichs, wie er den Reden Jesu bei Matthäus zu Grunde liegt, keineswegs erschöpfen (Schürer S. 185). Denn dieses Reich wird anderwärts wieder als ein bereits auf Erden gegenwärtiges beschrieben. Aber auch in dieser letzteren Hinsicht kann man das irdische Gottesreich recht wohl als ein vom Himmel herab regiertes, mit himmlischen Gütern und Gaben ausgestattetes verstehen, ohne darum zu der metonymischen Fassung von *οἱ οὐρανοί* seine Zuflucht zu nehmen. Es ist das Reich in welchem sich schon jetzt der himmlische Vater vom Himmel her offenbart, in welchem schon jetzt die himmlischen Kräfte sich wirksam erweisen, und dessen vollkommene Güter und Schätze dereinst vom Himmel auf die Erde herabsteigen sollen.

Es trägt für die vorliegende Frage nichts aus, ob die beiden Auffassungen des Himmelreichs als eines gegenwärtigen und als eines künftig vom Himmel herabkommen- den im Bewusstsein Jesu zu verschiedenen Perioden seines Lebens einander abgelöst haben, oder ob beide vielmehr von Anfang an neben einander hergingen. Letzteres dünkt auch mir das Wahrscheinlichste zu sein. Aber schwerlich lässt sich verkennen, dass die Vorstellung von dem auf wunderbare Weise vom Himmel auf die Erde herabkommenden Gottesreiche nicht nur von Jesu selbst vorgefunden und angeeignet, sondern auch in der Urgemeinde mit besonderer Vorliebe gepflegt worden ist. Auch die andere Anschauung von dem bereits gegenwärtigen Gottesreiche geht auf das A. T. zurück: sie hat an dem althebräischen Gedanken der Königsherrschaft Gottes über Israel ihre geschichtliche Voraussetzung. Jesus hat grade in diese, im Bewusstsein der Zeitgenossen zurückgetretene Anschauung den neuen religiösen Gehalt hineingelegt, der uns namentlich in den Reichsparabeln Matth. 13 begegnet, während die eschatologischen Reichsbilder sich noch we-

sentlich in den den Zeitgenossen geläufigen Vorstellungsformen der alttest. Propheten bewegen. Die Vereinigung beider Vorstellungen unter dem Schema von Anfang und Endvollendung oder von Aussaat und Ernte, wie sie allerdings in verschiedenen Gleichnissreden vorliegt, kann uns darüber nicht täuschen, dass im Grunde fast nur in der ersten, nicht in der zweiten Vorstellung die von Jesu vollzogene religiöse Umbildung der alttestamentlichen Reichsidee zum Vorschein kommt. Es fragt sich aber, wie weit diese Umbildung den ersten Jüngern zum Bewusstsein gekommen ist. War zur Zeit Jesu die ursprüngliche metonymische Bedeutung der Formel *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* mindestens für den populären Sprachgebrauch bereits verwischt, so lag der Gedanke eines vom Himmel auf die Erde herabsteigenden Reiches den Zeitgenossen immerhin näher, als die tiefere religiöse Idee eines schon gegenwärtig vom Himmel aus regierten, mit himmlischen Kräften ausgestatteten Reiches. So gewiss grade in letzterer Idee der religiöse Kern der Reichspredigt Jesu enthalten ist, so wenig ist von hier aus ein Schluss auf die Anschauung der ältesten Gemeinden gestattet; vielmehr tritt für letztere die Vorstellung eines bei der Wiederkunft Christi vom Himmel auf die Erde herabsteigenden Reiches so stark in den Vordergrund, dass man sie gradezu als das Centraldogma der Urkirche bezeichnen kann. Im Sinne des Matthäus scheint mir also das vom-Himmel-herab-Kommen des Reichs allerdings ein „constitutives Moment des Begriffes“ zu sein. Dagegen wird Schürer mit der andern Bemerkung unzweifelhaft Recht behalten, dass die Auffassung des Gottesreichs als eines Reichs, dessen Stätte der Himmel ist, erst eine jüngere Umbildung des Begriffes bezeichnet, die jedenfalls von Paulus (trotz 2 Kor. 5, 8) noch nicht vollzogen worden ist.

Dogmatische Beiträge.

Zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs.

Von

R. A. Lipsius.

Erster Artikel.

(Schluss.)

5. Die religiöse Bildersprache.

Wiederholt gibt Herrmann der Zuversicht Ausdruck, dass einzig auf dem von Ritschl eingeschlagenen Wege „ein Beweis für die Wahrheit der religiösen Aussagen“ zu liefern sei. Ob es ganz in Ritschl's Sinne sei, dass er die Allgemeingiltigkeit der religiösen Sätze von vornherein „nur auf die von einem concreten sittlichen Ideale beherrschte Gemeinschaft“ bezieht, kann hier ununtersucht bleiben. Die Hauptsache ist auch hier, dass er wieder nur nach dem „Zweck“ statt nach der „Ursache“ der religiösen Vorstellungen fragen will. Was damit gemeint sei, ist den Lesern bereits hinlänglich bekannt. Die Vorstellungen der christlichen Gemeinde von dem ethischen oder teleologischen Werthe ihrer Vorstellungen sollen einfach die Bürgschaft für ihre Wahrheit sein, wenigstens für die Glieder der Gemeinde. In diesem Sinne gibt es nach Herrmann „einen allgemein giltigen Ausdruck für das Wesen Gottes und unser Verhältniss zu ihm“ (S. 546). Eben darum betrachtet es Herrmann einfach als Axiom, dass die religiöse Gottesidee in der aus Ritschl's morali-

schem Beweise bekannten Fassung „wirklich das Wesen des Gottes ausspricht, auf welchen der religiöse Glaube sich richtet“ und sieht sehr mitleidig auf meine Theologie herab, die statt des „einen jedem Christen verständlichen Ausdrucks des offenbaren Wesens Gottes“ nichts biete als „ein ewig in Frage gestelltes Bild des verborgenen Wesens.“ Es fragt sich nur, ob die Zuversichtlichkeit des Recensenten hier besser begründet sei als anderwärts. Handelte es sich nun lediglich um die Aufgabe, die religiöse Weltanschauung der christlichen Gemeinschaft zu praktischen Zwecken zur Darstellung zu bringen, so möchte die Berufung auf die religiöse Selbstgewissheit der Gemeinde genügen. Nur ist eine solche Darstellung kein „Beweis“. Unzweifelhaft ist in dem eigenthümlichen Glauben der Christen eine ganz bestimmte Vorstellung gesetzt, auf welche Weise und als welcher sich Gott den Gläubigen offenbart hat. Und soweit jener Glaube in den Gliedern der christlichen Kirche wirklich lebendig ist, trägt er auch jenes Maass von Gewissheit, welches für eine religiöse Lebensbetrachtung und Lebensführung unmittelbar erforderlich ist, in sich selbst. Dies sind Wahrheiten, denen ich selbst bestimmt genug Ausdruck verliehen habe. Aber ein Beweis für die Wahrheit der in jenem Glauben enthaltenen Aussagen wird dadurch, dass die Gemeinde sich des ethischen Werthes ihrer Vorstellungen bewusst wird, nicht geführt. Ich werde mit der Annahme nicht fehlgreifen, dass Herrmann auch hier den von Ritschl für die allgemeine oder wissenschaftliche Wahrheit der christlichen Gottesidee versuchten Nachweis im Auge hat. Aber ich habe bereits die Gründe entwickelt, warum ich die wissenschaftliche Stringenz jener Beweisführung bestreiten muss. Und ich habe hinzugefügt, dass ich ein Eingehen grade auf diejenigen Untersuchungen, von denen allein eine wissenschaftliche Begründung der christlichen Weltanschauung erwartet werden kann, bei Ritschl vermisst habe.

Eben diese erkenntnisstheoretischen Erörterungen sind aber nun meinem Kritiker ganz besonders zuwider. Wäh-

rend er mich auf der einen Seite nicht hart genug anlassen kann über meinen vermeintlichen Versuch, die religiöse Welterklärung als gradlinige Fortsetzung der wissenschaftlichen Welterklärung zu betrachten, und aufs Eifersüchtigste über den specifischen Unterschied des religiösen und des wissenschaftlichen Erkennens wacht, so scheint es plötzlich, als hätte er die Rollen mit mir vertauscht. Die Ergebnisse meiner Untersuchung über die Natur, die Gesetze und die Tragweite der religiösen Erkenntniss, welche darauf abzielen, der herkömmlichen Vermischung und Verwechselung religiöser und philosophischer Aussagen zu wehren, werden mit einem Spott überhäuft, der alles Bisherige womöglich noch überbietet. Als eifrigster Anwalt einer objectiven Erkenntniss des „offenbaren Wesens“ Gottes kann er meiner bloß subjectiven Erkenntniss nicht oft genug vorwerfen, dass sie nur von einem „verborgenen Gotte“ weiss, dass sie nur bildliche, keine adäquaten Aussagen über Gott kennt, dass sie nur negative Kritik und zwecklose Bilder liefere und schliesslich meine ganze „weitläufige“ Dogmatik als unnütz darthue. Als einzigen Zweck der Erzeugung religiöser Vorstellungen soll nach meiner „Theorie“ dieser übrig bleiben, dass „der Dogmatiker der Einen Culturperiode den der folgenden mit dem Materiale versorgt, an dessen Zerstörung er seinen Scharfsinn zeigen kann“ (S. 546).

Leider wird nur durch solche und ähnliche Stilübungen das Problem, um dessen Lösung ich mich mühte, nicht von der Stelle gerückt. Und ich kann schlechterdings nicht finden, dass der Kritiker mit all seinem bald salbungsvollen, bald höhnischen Gerede die von mir versuchte Theorie des religiösen Erkennens auch nur in einem einzigen, wenn auch noch so untergeordneten, Punkte verbessert oder eines Fehlgriffs überführt hätte.

Die Vorwürfe, welche Herrmann meiner Erkenntnistheorie macht, fassen sich in drei Punkte zusammen: Erstens, es hänge nicht zusammen was § 79 meiner Dogmatik behauptete, dass die Einsicht in die Bildlichkeit unsrer religiösen Vorstellungen eine wenn auch nur annäherungs-

weise adäquatere Fassung ermögliche. Zweitens: die von mir geforderte Vergeistigung der religiösen Vorstellungen bestehe in nichts als in einer fortschreitenden Verdünnung derselben, welche durch kein religiöses, ja nicht einmal durch ein Culturinteresse gefordert werde. Drittens: wenn eine adäquate religiöse Erkenntniss unmöglich sei, so sei es gleichgiltig, ob die Vorstellungen mehr oder minder sinnlich gefärbt seien, die geforderte Vergeistigung derselben sei folglich leere Spielerei.

Schon dieser Ueberblick zeigt, dass der Kritiker eine wissenschaftliche Widerlegung meiner Theorie auch nicht einmal versucht hat. Dafür hat er an Missdeutung und Carrikirung derselben das Menschenmögliche geleistet. Also zunächst soll es „so genau nicht zu nehmen sein“, dass die Dogmatik (§ 79) die naive religiöse Vorstellung durch möglichst allseitige Verarbeitung der Ergebnisse der Verstandeskritik zum Bewusstsein ihrer sinnlichen Bildlichkeit und dadurch annäherungsweise auf ihren gedankenmässigen Ausdruck zu bringen habe (S. 543). Nach H. wäre das Resultat einer solchen Kritik lediglich dieses, dass alle religiösen Vorstellungen inadäquat seien. Wäre dies meine vollständige Meinung, so wäre es freilich sehr voreilig von mir gewesen, zu behaupten, dass eben diese Einsicht in das nothwendig Inadäquate aller religiösen Vorstellungen den gedankenmässigen Ausdruck derselben ermögliche. Aber die Voreiligkeit ist auch hier wieder ganz auf Seiten des Recensenten. Wie die Ausführung zu § 79 klar darthut, so führt die möglichst allseitige Verarbeitung der Ergebnisse der Verstandeskritik nicht blos zu der Erkenntniss, dass eine gegebene Vorstellung inadäquat sei, sondern zugleich zu der Einsicht, worin denn im gegebenen Falle das Bildliche an ihr beruhe, also zur Unterscheidung des bildlichen Ausdrucks von dem damit gemeinten Gedanken. So gewiss ich nun auch letzteren, sobald ich ihn concret vorstellen will, doch wieder irgendwie verbildliche, so weiss doch ein philosophisch geschultes Denken recht gut zwischen dem bildlichen Ausdruck und dem was mit jenem Ausdrucke Gei-

stiges gemeint ist zu unterscheiden. Das Ergebniss der von mir geforderten Arbeit ist also keineswegs so ausschliesslich negativ, wie H. insinuirt.

Hiermit hängt aber ein weiteres noch gröberes Missverständniss zusammen. Die von mir geforderte Läuterung der religiösen Bildersprache soll lediglich darin bestehen, dass ich die concreteren Ausdrücke mit abstracteren vertausche. Dies sei aber ein völlig überflüssiges Beginnen. „Wenn im Grossen und Ganzen unser Vorstellungsmaterial und der Gegenstand des Glaubens gänzlich incommensurabel sind, so ist es auch eine leere Spielerei, unter unsern Begriffen diejenigen auszusuchen, welche zur Bezeichnung dieses Objectes sich am Besten eignen möchten. Ihm gegenüber sind ja alle gleich“ (S. 545). Also wenn ich von einer bestimmten religiösen Vorstellung, z. B. der Ausserweltlichkeit Gottes einsehe, dass sie in sinnlicher Weise das raumfreie Sein Gottes der Raumform unterwirft, und ich nun, um den begangenen Fehler zu vermeiden, dafür den Ausdruck Ueberweltlichkeit vorziehe, so habe ich „kein Recht“ diesen „abstracteren“ Ausdruck, als den „gedankenmässigeren“ oder „geläuterteren“ zu bezeichnen! Freilich ist auch der Ausdruck „Ueberweltlichkeit“ noch ein bildlicher und insofern inadäquat, aber er drückt den Gedanken, dass Gott überhaupt der Raumform nicht unterworfen sei, jedenfalls angemessener als der Ausdruck „Ausserweltlichkeit“ aus. Ich habe eben dieses Beispiel gewählt, weil ich gerade dasselbe auch in der Erläuterung zu § 79 gebraucht habe. Es ist daraus ersichtlich, mit welchem Grunde der Recensent sich beschwert, dass ich gar nicht angebe, warum denn die abstractere Form geeigneter sei, den „geistigen“ Gehalt der religiösen Vorstellung auszudrücken, als die sinnlicher gefärbte. Für ihn sind alle solche Unterscheidungen — „leere Spielerei.“ Da er dies sagt, so muss ich es ihm wol aufs Wort glauben. Aber auf den wissenschaftlichen Werth seiner dogmatischen Begriffe wirft dies eben kein sehr glänzendes Licht. Freilich, wenn es lediglich den Werth eines logischen Exercitiums hätte, die sinnlicheren Vorstel-

lungen mit geistigeren zu vertauschen, so wäre in der That eine Dogmatik, die sich diese Aufgabe stellte, nur das Erzeugniss eines sehr müssigen Scharfsinnes. Aber für mich und vermuthlich noch für manchen Andern hat eine derartige Verarbeitung des Dogma eine sehr reelle Bedeutung; und ich habe den Leser auch nicht im Unklaren darüber gelassen, worin mir diese Bedeutung liegt. Es handelt sich mir vor Allem darum, den wirklichen religiösen Gehalt einer Vorstellung immer sicherer aus seiner bildlichen Hülle herauszuläutern.

Aber nach Herrmann soll das ja bei meiner Erkenntnistheorie ganz unmöglich sein. Wenn unsere religiösen Vorstellungen alle inadäquat sind, so folgert er, dass dann die Kluft zwischen ihnen und den Gegenständen des Glaubens immer dieselbe bleibe, dass also meine ganze „weitläufige Dogmatik“ als „völlig unnütz“ dargethan sei (S. 545). Meine dogmatische Arbeit fördere daher nichts zu Tage „als negative Kritik, Mittheilung innerer Erlebnisse, die vielleicht im engeren Kreise der Erbauung dient und zwecklose Bilder.“ (S. 547.) Die hämischen persönlichen Insinuationen, die Herr H. hier wieder eingestreut hat, übergehe ich mit Stillschweigen. In der Sache aber hat er durch seine Einwendungen nur gezeigt, dass er mich gar nicht verstanden hat. Zum Ersten habe ich nicht gesagt, dass alle religiösen Vorstellungen ohne Weiteres inadäquat sind, sondern nur, dass sie insoweit inadäquat sind, als sie Aussagen von dem göttlichen Wesen an sich, dem übersinnlichen unendlichen und ewigen Sein enthalten. Darum können aber doch die Vorstellungen über die Art und Weise, wie der Fromme das gegenwärtige Wirken Gottes im Gemüthe erfährt, recht wohl adäquat sein, und dasselbe gilt von allen den Aussagen, die sich auf den Ursprung und die Entwicklung des gemeinsamen und individuellen Heilslebens beziehen. Da die religiöse Betrachtung nun bisher immer — vielleicht nach Herrmann thörichterweise — gemeint hat, dass eben jene Vorstellungen der letzteren Gattung für die Frömmigkeit weitaus die wichtigsten seien, so ist am Ende selbst eine

so „weitläufige“ Dogmatik wie die meinige so zwecklos nicht, wie H. es darstellt, gesetzt auch, sie wäre ihm durch ihren „häufigen Recurs auf religiöse Erfahrungen“ noch so antipathisch.

Aber weiter: wenn auch alle unsere Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen inadäquat sind, folgt denn daraus, dass kein Gradunterschied des beigemischten sinnlichen Elementes zwischen ihnen besteht? Diese Voraussetzung hat H. sich bei seiner obigen Consequenzmacherei stillschweigend zu machen erlaubt; denn nur so haben jene Behauptungen überhaupt einen verständigen Sinn. Aber seine Voraussetzung ist falsch. Die Geschichte der religiösen Vorstellungen weist jenen Umbildungsprocess der religiösen Bildersprache, die ich als fortschreitende Vergeistigung bezeichnet habe, einfach als Thatsache auf; für die religiöse Betrachtung beruht aber gerade auf jenem Gradunterschiede der grössere oder geringere religiöse Werth einer Vorstellung.

Nun hat aber H. jene Voraussetzung selbst nicht festzuhalten beliebt. Fast in demselben Athemzuge wirft er mir wieder vor, dass ich die religiösen Vorstellungen einer „fortschreitenden Verdünnung“ durch Wahl immer abstracterer Ausdrücke unterwerfe, ohne dass ich jedoch ein Recht habe, die „abstractere Fassung“ durch das Prädicat „gedankenmässiger“ oder „geläutert“ auszuzeichnen. Warum soll ich dazu das Recht nicht haben, wenn doch durch das fortgesetzte Abstractionsverfahren das Sinnliche der ursprünglichen Vorstellung immer mehr abgestreift wird? Aber es ist wieder nur eine, durch die ganze Ausführung von § 79 von vornherein abgewiesene Missdeutung meiner Worte, dass die von mir nicht sowol „geforderte“ als vielmehr einfach als Thatsache aufgewiesene und auf ihre innere Gesetzmässigkeit zurückgeführte Umbildung der religiösen Vorstellungen lediglich in einem fortgesetzten Abstractionsverfahren, oder wie Herrmann noch verächtlicher sich ausdrückt, in „einer fortschreitenden Verdünnung“ der religiösen Vorstellungen bestehe. Allerdings ist diejenige Arbeit des

Verstandes, welche die Anschauungsbilder zu Allgemeinbildern, diese zu festen Vorstellungen umprägt und an letzteren wieder das sinnliche Element fortschreitend abzustreifen sucht, wesentlich ein fortgesetztes Abstractionsverfahren. Aber geht mir denn das dogmatische Geschäft in dieser Verstandesarbeit auf? Ich habe speciell mit Bezug auf gewisse (von mir übrigens grade nicht recipirte) Ausdrücke Biedermann's anerkannt, dass die Wahl möglichst abstracter Ausdrücke, z. B. Insichsein für Bewusstsein Gottes, den Werth haben könne, uns dadurch die Bildlichkeit der herkömmlichen Bezeichnungen lebendiger zu vergegenwärtigen. Aber ich habe andererseits zugleich, und zwar zu wiederholten Malen darauf hingewiesen, dass das fortgesetzte Abstractionsverfahren zuletzt bei lauter Negationen anlange, also den ganzen Inhalt der religiösen Vorstellung schliesslich ausleere. Und grade darum habe ich gefordert, dass wir uns mit einer nur annähernden Beseitigung der von dem Verstande an den religiösen Vorstellungen aufgewiesenen Widersprüche begnügen, d. h. also doch jenem Abstractionsverfahren eine Grenze setzen müssen. Trotzdem sagt mir es Herrmann auf den Kopf zu, dass meine dogmatischen Bemühungen eben nur auf solch „fortgesetzte Verdünnung“ oder wie er anderwärts noch deutlicher sagt, auf solch „negative Kritik“ der religiösen Vorstellungen abzwecken!

Nun führe ich aber als Merkmal der fortschreitenden Vergeistigung der religiösen Vorstellungen keineswegs blos „die Wahl abstracterer Ausdrücke“, sondern ausdrücklich auch „die Vertauschung der herkömmlichen Bilder mit andern“ d. h. natürlich mit solchen, welche dem Gegenstande angemessener erscheinen, an. H. deutet dies so, dass nach mir die Speculation eine neue religiöse Bildersprache „erfinde“, „abstractere Ausdrücke“, „weil sie weiss, dass die Vorstellung um so eher der Kritik verfällt, je mehr sie sinnlich gefärbt ist.“ Es ist unmöglich, aus dieser Caricatur meine wirkliche Meinung herauszuerkennen. Wo habe ich denn gesagt, dass die „Bilder“, welche an die Stelle der herkömmlichen Bilder gesetzt werden, in „ab-

stracteren Ausdrücken“ bestehen? Das wäre freilich ein sonderbarer Tausch: „abstractere“ Bilder für concretere! Ein Bild, das nicht concret ist, ist auch nicht lebendig, ist überhaupt kein wirkliches Bild. Zugestanden, dass selbst dem abstractesten Ausdruck noch etwas von sinnlicher Bildlichkeit anhaftet, so wird doch kein Mensch die Wahl abstracterer Ausdrücke eine Vertauschung unangemessener mit angemesseneren Bildern heissen. H. hat sich auch hier der Mühe überhoben geglaubt, meiner wirklichen Meinung etwas sorgsamer nachzugehen; vermuthlich wäre ihm dann abermals das Vergnügen, mich ad absurdum führen zu können, in Nichts zerronnen.

Nun habe ich die Gesetze nach denen die Umbildung der religiösen Vorstellungen erfolgt, ausdrücklich angegeben. Dieselbe erfolgt einmal im Zusammenhang mit der geistigen Gesamtcultur, oder so, dass der geistige Fortschritt, den das Gesammtleben macht, sich auch in einer entsprechenden Vergeistigung der religiösen Vorstellungen widerspiegelt. Zweitens erfolgt die Umbildung der religiösen Vorstellungen aber aus rein religiösen Antrieben, indem bestimmte, einer früheren Entwicklungsstufe des religiösen Bewusstseins entstammende Vorstellungen auf einer späteren Stufe als Verkümmernng oder Verunreinigung des religiösen Verhältnisses erscheinen. Herrmann begnügt sich, von Letzterem in einer malitiösen Nebenbemerkung Notiz zu nehmen, die genau wie eine versteckte Denunciation klingt, Ersteres aber so zu deuten, als ob ich die religiösen Interessen der christlichen Gemeinde den Ansprüchen der allgemeinen Cultur schutzlos preiszugeben gewillt sei. Die von mir betriebene Umbildung der religiösen Vorstellungen habe wenigstens sonst keinen anderen „Zweck“, als die fortwährende Ausgleichung der religiösen Anschauungen mit der allgemeinen Cultur — nur werde sich der Vertreter der Cultur schwerlich zu einem Compromisse verleiten lassen, da ja auch „auf der jeweiligen Stufe von Abstraction“ den religiösen Vorstellungen noch ein Rest des Sinnlichen anlebe. Also die Moral des Ganzen? H. lässt sie wieder zwischen

den Zeilen lesen, aber deutlich für Jedermann: Fort mit dieser „protestantenvereinlichen“ Dogmatik, vor deren „Missdeutungen“ die „werthvollsten dogmatischen Begriffe“ „nicht sicher“ sind, und welche doch zum Judaslohn für ihr Kokettiren mit den Vertretern der Cultur von diesen nur Fusstritte zurückempfängt!

Schade nur, dass eine derartige Polemik jede Aussicht auf eine geordnete Discussion — für deren gewaltigen Liebhaber Herr H. sonst gelten möchte — von Vornherein abschneidet. Und doppelt schade, dass dem Recensenten vor lauter Eifer, die Nichtsnutzigkeit meiner erkenntniss-theoretischen Grundsätze darzuthun, das Verständniss meiner Ausführungen so gut wie völlig verschlossen geblieben ist. Es mag für ihn ja schwer sein, sich in einem andern als dem ihm von Ritschl vorgeschriebenen Gedankenkreise zurechtzufinden, aber etwas mehr Mühe darum hätte er sich schon geben können. Für den Leser wirds genügen, die Hauptpunkte, auf die es mir ankommt, kurz zu bezeichnen. Zunächst handelt es sich in dem § 80 ff. Entwickelten in erster Linie gar nicht um Forderungen, die ich an den christlichen Dogmatiker stelle, sondern um die allgemeinen Grundzüge der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Allerdings versteht es sich aber von selbst, dass die Gesetze, welche sich in der Entwicklungsgeschichte aller religiösen Vorstellungen überhaupt wirksam erweisen, sich auch auf die Entwicklung der christlichen Dogmen erstrecken. Wenn ich nun weiter als allgemeinstes Entwicklungsgesetz das der Einheit und Zusammenstimmung der religiösen Vorstellungen mit der geistigen Gesamtcultur hingestellt habe, so befürchte ich hierfür keinen Widerspruch von denen, welche der Entwicklung der religiösen Vorstellungen der Völker auch nur einige Aufmerksamkeit zugewendet haben. Mit persönlichen Insinuationen und hämischen Verdächtigungen aber stösst man keine geschichtlichen Thatsachen um. Allerdings wird jenes Gesetz in seiner Wirksamkeit vielfach durch ein anderes, das Gesetz des Widerstandes der religiösen Vorstellungen gegen die ihnen durch die allgemeine Cultur

angesonnene Umbildung, speciell durch das Gesetz des Ueberlebens und Wiederauflebens geistig überwundener Vorstellungen eingeschränkt. Weil die religiösen Vorstellungen zunächst keinem Culturinteresse, speciell keinem rein theoretischen Verstandesinteresse entsprungen sind, verhalten sie sich vielfach spröde gegen die vom Verstande gegen sie gerichtete Kritik, und erst wenn eine Vorstellung unmittelbar als Verkümmernng oder Verunreinigung des religiösen Interesses empfunden wird, geht von der Religion selbst ein Antrieb zur Umbildung der bisherigen Vorstellungsform aus. Aber im Allgemeinen dient auch diese von religiösen Motiven getragene Umbildung der Vorstellung zur Bestätigung des aufgestellten allgemeinen Gesetzes: denn das Erwachen der Erkenntniss, dass diese oder jene Vorstellung das religiöse Verhältniss nur auf unangemessene Weise zum Ausdruck bringe, ist selbst wieder an allgemeinere Bedingungen des geistigen Gesamtlebens geknüpft. Herrmann mag nun auf den doch immer wieder irgendwie, sei es bewahrten, sei es wiederhergestellten „Zusammenhang des geistigen Lebens“ so geringschätzig herabblicken, als ihm immer beliebt — er wird damit die Gesetze, welche die Entwicklung der religiösen Vorstellungen seit Jahrtausenden geregelt haben, nicht über den Haufen werfen. Wenn ihm diese Gesetze nicht gefallen, so mag er dies mit dem lieben Gott ausmachen; seinen Unmuth darüber an mir auszulassen, ist kindisch.

Doch es wird Zeit, von dem allerlei Nebenwerk, mit welchem H. den Hauptvorwurf gegen meine Erkenntnistheorie zu garniren beliebt hat, zur Hauptsache zurückzukehren. Worin besteht also nach mir die Vergeistigung der religiösen Vorstellungen, von der ich doch sagte, sie falle keineswegs mit einem fortgesetzten Abstractionsverfahren zusammen? Zum Ersten, wie schon bemerkt wurde, darin, dass der Fortschritt, den eine Zeit oder ein Volk zu einem bestimmten Zeitpunkte seiner Geschichte von einer geistigen Bewusstseinsstufe zur andern vollzieht, auch in den religiösen Vorstellungen zum Ausdruck kommt. Die geistige Cultur ist aber stets eine dreifache: intellectuell,

moralisch, ästhetisch. Auf allen drei Gebieten verwirklicht sich der geistige „Fortschritt“, d. h. die fortschreitende Befreiung des Geistes von der Natur. Die Befreiung von der Herrschaft des Sinnenscheines und seinen Täuschungen vermittelt sich durch die Erkenntniss der Gesetze, welche einerseits unser Vorstellen und Denken, anderseits den Zusammenhang der Erscheinungen in unserer Welt bestimmen. Die Bezähmung des Naturtriebs und die Beherrschung der äussern Natur vermittelt sich durch das Streben nach gemeinsamen Zwecken und Gütern, durch sittliche Arbeit und Bildung eines sittlichen Willens. Endlich die Darstellung der Herrschaft des Geistes über die Natur vermittelt sich durch die künstlerische Gestaltung, durch Umbildung der sinnlichen Form zum Sinnbilde der Idee, zum Ausdruck des Schönen oder der harmonischen Erscheinung des Geistes in der Natur. Nach allen drei Seiten hin wirkt die allgemeine Cultur der Zeit auch auf die religiösen Anschauungen zurück: die letzteren werden also im ästhetischen, ethischen, intellectuellen Interesse umgebildet. Belege hierfür liefert wieder die Religionsgeschichte aller Zeiten und Völker in hinreichender Auswahl. Dabei übt das ästhetische Interesse auf die Form, das ethische auf den Inhalt der religiösen Vorstellungen, das intellectuelle sowol auf die Form als auf den Inhalt derselben seinen Einfluss aus. Das Letztere ist überhaupt unter allen das Mächtigste. Wie immer man über den Werth der auf diesem Wege verursachten Umbildungen religiöser Vorstellungen denke, man wird doch ohne Gedankenlosigkeit nicht behaupten dürfen, dass dieser ganze Vergeistigungsprocess nichts als ein zweckloses Spiel sei, ja dass es gar nicht darauf ankomme ob die sinnliche Färbung etwas „stärker oder etwas schwächer ist.“ Jeder geistige Ausdruck, der, sei es nun der ästhetischen, sei es der ethischen oder intellectuellen Bildung des Zeitalters besser entspricht, ist auch auf religiösem Gebiete das Merkzeichen eines errungenen geistigen Gewinnes, eines im Dienste des allgemeinen Menschheitszwecks gethanen Stücks Arbeit, also um in Ritschls Sprache zu reden

einer „ausgeübten Herrschaft über die Welt.“ Speciell das Verstandesinteresse — das H. freilich, wo es in der Dogmatik sich geltend macht, sehr über die Achseln anzusehen beliebt — geht ebenfalls keineswegs in einem Suchen nach abstracten Ausdrücken auf. So ist es ein Interesse des Verstandes, Gott, wenn man ihn einmal als Causalität vorzustellen gelernt hat, auch wirklich als unbedingte und allumfassende Causalität, nicht bloß dieser oder jener einzelnen Daseinskreise (wie im Polytheismus), sondern als Causalität der ganzen Welt zu denken. Ebenso, wenn man ihn als gesetzgebende Intelligenz und als zwecksetzenden Willen angeschaut hat, ihn auch wirklich als Norm und Ziel der ganzen Welt, als die alle Gesetzmässigkeit und sittliche Zwecksetzung in der Welt begründende Macht zu fassen. In allen diesen Fällen ist die Vergeistigung der Vorstellungen durch ein Verstandesinteresse herbeigeführt — wo bleibt hier aber das vermeintliche „Abstractionsverfahren“, mit welchem jene Vergeistigung angeblich identisch sein soll? Es ist ein Verstandesinteresse, Gottes Erhabenheit über die Welt und den Menschen nun auch wirklich in Vorstellungen zum Ausdrucke zu bringen, welche jene Erhabenheit uns so lebendig als möglich vergegenwärtigen. Müssen diese Vorstellungen darum nothwendig „Abstractionen“ sein?

Nun habe ich aber weiter bemerkt, und das war für mich das Wichtigere, dass das religiöse Interesse selbst, um sich vor Verkümmern wie vor Verunreinigung zu bewahren, die Vergeistigung der Vorstellungen fordere. Ich habe zugestanden, dass das Erwachen dieses Interesses ebenfalls von allgemeinen geistigen Bildungsvoraussetzungen abhängig sei, dass man also kein Recht habe, es gegen das allgemeine Culturinteresse schlechthin zu isoliren. Aber erst hier wird recht klar, wie sinnlos die Behauptung ist, dass es bei Voraussetzung der Bildlichkeit religiöser Vorstellungen ganz gleichgiltig sei, was für Ausdrücke wir wählen. Wenn wir beispielsweise Gottes Verhältniss zu den Menschen unter der Analogie des Vaters vorstellen, und andere Analogien, wie die des Herrn und Königs oder

des Richters, davon in Abhängigkeit setzen, so ist dies für die Frömmigkeit keineswegs dasselbe, als wenn wir das bürgerliche Rechtsverhältniss zum obersten Begriffe machen, um durch dasselbe Gottes Verhältniss zu uns zu erläutern. Der Unterschied beider Auffassungen tritt namentlich bei der Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit zu Tage: es ist bekannt, welche sinnliche Vorstellungen hier aus der Anwendung sei es civilrechtlicher, sei es strafrechtlicher Analogien auf das Verhältniss Gottes zu den Menschen hervorgegangen sind, und wie wenig dieselben sich mit dem durchgeführten Gedanken von der Väterlichkeit Gottes vertragen.

Die religiöse Bildersprache erfährt im Allgemeinen auf jeder höheren Religionsstufe eine mehr oder minder über den gesammten Umkreis der religiösen Vorstellungen sich erstreckende Vergeistigung. Nun werde ich hier wol nicht erst nöthig haben, den Unterschied höherer und niederer Religionsstufen genauer zu begründen. Ich darf als unter den Lesern ausgemacht voraussetzen, dass unter allen geschichtlichen Religionen das Christenthum die höchste Stufe einnimmt. Das der christlichen Religion eigene religiöse Verhältniss aber ist das der Gotteskindschaft und Gottesgemeinschaft in der Liebe. Wir urtheilen als Christen, dass dieses Verhältniss ein vollkommeneres und geistigeres sei, als in anderen Religionen. In dem Maasse nun, als das dieser Religion eigenthümliche religiöse Verhältniss auf Ausdrücke gebracht wird, welche diesem Verhältnisse treuer entsprechen als andere, in denen wir nur Ueberreste und Nachwirkungen einer früheren Religionsstufe erkennen können, werden wir sagen müssen, dass die religiöse Bildersprache im Christenthume wirklich eine Vergeistigung erfährt. Sie erfährt eine Vergeistigung insofern, als die dieser Religion wesentliche vollkommene ethische Fassung des religiösen Verhältnisses wirklich auf ethische Ausdrücke gebracht, sofern also alles ausgeschieden wird, was Gottes Verhältniss zu den Menschen nach Art eines von Leidenschaften beherrschten menschlichen Königs oder eines lediglich nach formalem Rechte urtheilenden Richters erscheinen liesse. Sie erfährt ferner eine Vergeistigung,

sofern wir uns bemühen, das religiöse Verhältniss wirklich als ein Verhältniss von Geist zu Geist vorzustellen, also auch Gott selbst wirklich geistig, und zwar im Unterschiede vom naturbestimmten Geistesleben des Menschen, als reinen Geist zu fassen, mithin alles von ihm fernzuhalten, was nur in der Beschränktheit des menschlichen Geisteslebens seinen Grund findet. Auf der Stufe der christlichen Frömmigkeit ist dies, wie man hoffentlich nicht bezweifeln wird, ein sehr ernstes religiöses, durchaus kein blöses Culturinteresse.

6. Der Gottesbegriff.

Gerade beim Gottesbegriff bleibt es allerdings bei approximativer Erkenntniss. Ganz kommen wir nie davon los, Menschenähnliches von Gott auszusagen; eben darum mischen sich in unsere Aussagen von Gott unwillkürlich auch menschliche Unvollkommenheiten ein. Hier ist's nun von jeher so gewesen und wird wol auch, trotz Herrn H., ferner so bleiben, dass man in dem Maasse, als man jene menschenähnlichen Aussagen wirklich als Unvollkommenheiten erkannt hat, dieselben zu beseitigen bestrebt ist. Dass dies immer nur annäherungsweise möglich ist, ergibt sich einfach daraus, dass wir von einem andern Geistesleben als dem menschlichen keine Erfahrung haben.

Aber habe ich denn auf meinem erkenntniss-theoretischen Standpunkte ein Recht, überhaupt auch nur von einer approximativen Gotteserkenntniss zu reden? Wenn alle unsere religiösen Aussagen über Gott nur bildlich gemeint, also inadäquat sind, alle metaphysischen Bestimmungen des Absoluten aber nur Negationen, ist denn dann nicht jede Möglichkeit abgeschnitten, überhaupt von Gott etwas Positives auszusagen? Und mit welchem Rechte kann ich gerade von der immer allseitigeren Einsicht in das Bildliche und darum Inadäquate aller unserer positiven Aussagen von Gott auch nur ein annäherungsweise Erfassen des göttlichen Wesens im begrifflichen Denken erwarten? Nach H. wenigstens ist der Erfolg aller dieser auf dem von mir betretenen Wege gemachten Versuche „gleich Null“; mit der annäherungsweisen Gottes-

erkenntniss, die ich in Aussicht nehme, „ist es also nichts“, und „damit ist zugleich das Urtheil gesprochen über meine eigenen als speculativ bezeichneten (!) Versuche, die kritisch zersetzten religiösen Vorstellungen von Gottes Wesen und Eigenschaften wieder „„zusammenzuschauen““. Da die so erzielten Producte immer wieder genau denselben Todeskeim in sich tragen, wie die alten, so sind auch sie um nichts besser als diese“ (S. 549 f.).

An Suffisance und absprechender Keckheit lässt dieses „Urtheil“ gewiss nichts zu wünschen übrig. Ja, Herr H. kann sich hier auf seine vermeintliche überlegene Einsicht ordentlich etwas zu Gute thun, da bekanntlich eben diese meine Gotteslehre auch auf einem andern Standpunkte als dem seinigen, demjenigen Biedermann's, Anlass zu einer freilich lange nicht so hochfahrenden, lange nicht so zuversichtlich absprechenden und apodiktisch verurtheilenden, aber nur um so tiefer gehenden Kritik gegeben hat. Ich spare mir die Auseinandersetzung mit Biedermann für einen andern Ort auf. Nur im Vorbeigehen will ich des boshaften Seitenhiebes von H. gegen meine Unterscheidung zwischen Vorstellung und begrifflichem Denken erwähnen: „Was der Verf. sich bei diesem Unterschiede gedacht hat, ist mir nicht klar. Wahrscheinlich ist es eine Reminiscenz aus Biedermanns Dogmatik, die in den Zusammenhang seiner eigenen Gedanken nicht passt“ (S. 549). Ich will mir die Mühe geben, dem Herrn die Sache durch ein Beispiel klar zu machen. Wenn ich den Begriff eines göttlichen Selbstbewusstseins bilde, so hat dieser Begriff an sich selbst nichts Widersprechendes, da an sich kein Grund vorliegt, der uns hindert, die beiden Aussagen „göttlich“ und „Selbstbewusstsein“ mit einander zu verbinden. Suche ich mir nun aber den Inhalt dieses Begriffes so concret als möglich zu veranschaulichen, d. h. mir eine Vorstellung davon zu bilden, so erweist sich dies bald genug als unmöglich. Weil ich von keinem andern als dem menschlichen Selbstbewusstsein Erfahrung habe, dieses aber an die Kategorien des raumzeitlichen Daseins gebunden ist, so kann ich mir auch ein göttliches Selbst-

bewusstsein eben nur nach Analogie eines menschlichen vorstellen, mithin als ein jedenfalls zeitlich, irgendwie aber auch räumlich, nämlich durch die Anschauung des räumlichen Daseins und seines Verhältnisses zum innergöttlichen Leben, bestimmtes. Setze ich aber Gott als räumlich und zeitlich bestimmt, so habe ich wol einen heidnischen Zeus, aber nicht den reinen oder unendlichen Geist gedacht. Ich kann nun freilich mich damit aus der Verlegenheit ziehen, dass ich fordere, man solle sich das göttliche Selbstbewusstsein eben nur ohne die räumlich-zeitliche Schranke denken. Aber das ist zunächst nur ein leeres Wort. Soll dieses Wort gedankenmässigen Inhalt gewinnen, so muss ich mir sagen: Selbstbewusstsein ist ein analogischer Ausdruck, den ich auf Gott übertrage, weil ich mir ihn als absoluten Urgrund, eben damit aber zugleich als absolutes Urbild alles concreten geistigen, d. h. bewussten Lebens denken muss. Eben dieses ist also das in der Vorstellung „göttliches Selbstbewusstsein“ eigentlich gemeinte, oder der begriffliche Gedanke, den ich mir mit jener Vorstellung habe veranschaulichen wollen.

Vielleicht ist das gewählte Beispiel zugleich geeignet, die Behauptung eines rein nihilistischen Resultates meiner Gotteslehre gebührend zu würdigen. Ich behauptete, dass wir uns ein göttliches Selbstbewusstsein nicht vorstellen können. Der Ausdruck ist ein Bild, menschlichen Analogien entlehnt, und insofern inadäquat. Welchen Werth ein solches Bild aber trotzdem für das religiöse Bewusstsein behaupten kann, wird alsbald klar, wenn man die Gegenprobe versucht. Man setze also — weil jener Ausdruck inadäquat ist — das Gegentheil desselben und bezeichne Gott als bewusstlos. Schwebt nicht geradezu die Vorstellung einer blind wirkenden Kraft vor, so habe ich mindestens die Vorstellung eines bewussten Seelenlebens, wie es im Menschen ein Gegenstand unserer Erfahrung ist, mit der eines unbewussten Seelenlebens, also etwa mit dem Zustande, den wir den Thieren zuschreiben, im besten Falle den Zustand eines wachenden Menschen mit dem eines schlafenden und träumenden Menschen vertauscht.

Hier zeigt sich doch deutlich, dass das gewählte Bild, obwohl es nur ein Bild, also indäquat ist, doch eine geistige Wahrheit ausdrücken will, welche für die religiöse Betrachtung von wesentlichem Werthe ist. Der Ausdruck „Gott ist selbstbewusst“, ist jedenfalls adäquater, d. h. dem rein geistigen Wesen Gottes angemessener als die Behauptung des Gegentheils. Ist dies aber der Sachverhalt, so ist es auch durchaus nicht gleichgiltig, welche Bilder ich wähle, also im gegenwärtigen Falle, ob ich Gott als bewusst oder als unbewusst bezeichne. Alle jene beiferten Declamationen also, dass es mit der von mir „prätendirten“ annähernden Gotteserkenntniss nichts, absolut gar nichts sei, sind einfach — in's Blaue geredet. Dem ersten besten concreten Beispiele gegenüber erweisen sie sich als — Wind. So gehts eben, wenn man vor lauter Uebermuth meint, mit ein bischen formaler Logik die Aufstellungen eines Andern in die Pfanne hauen zu können, ohne den materiellen Gehalt derselben auch nur in ernste Ueberlegung genommen zu haben.

Ich wähle ein anderes Beispiel. Wenn ich Gott den himmlischen Vater nenne, so ist auch dieser Name ein Bild, der Analogie menschlicher Verhältnisse entlehnt. Aber es ist für die christliche Frömmigkeit keineswegs gleichgiltig, ob ich das Grundverhältniss, in welchem Gott zu dem Menschen im Christenthum steht, mit diesem oder mit einem ganz andersartigen Bilde z. B. dem des Königs oder des Richters bezeichne. Das religiöse Verhältniss selbst erscheint bei der einen oder andern Benennung Gottes in ganz verschiedenem Lichte. Uebertrage ich nun den Vaternamen auf Gott, so habe ich damit die höchste Form sittlicher Gemeinschaft, welche unter Menschen besteht, als Analogon für das Verhältniss Gottes und des Menschen hingestellt: ich habe auf Seiten Gottes die fürsorgende Liebe veranschaulicht, welche neidlos Wohlthaten spendet, dennoch aber im Geben sich selbst erhält, durch beides aber stetig auf Herstellung der Liebesgemeinschaft der Menschen mit Gott gerichtet ist. Die Verstandeskritik wird auch hier daran erinnern, dass der

Vaternamen menschlichen Familienbeziehungen, die Bezeichnung Gottes als der fürsorgenden Liebe menschlichen Gemütheigenschaften entlehnt ist; dass jenem so gut wie dieser etwas von menschlicher Unvollkommenheit anhafte, das wir erst rein hinweggedacht haben müssten, wenn jene Ausdrücke beanspruchen dürften, mehr als Bilder und Gleichnisse zu sein. Vermuthlich wird die Kritik sogar noch einen Schritt weiter gehen und die Unmöglichkeit behaupten, von unserm Begriffe der Liebe alles Pathologische hinwegzudenken, ohne ihn aufzuheben — trotzdem wird die Frömmigkeit nach wie vor sich jener Ausdrücke zur Bezeichnung Gottes in seinem Verhältnisse zu uns, und zwar mit vollem Rechte bedienen. Warum? weil wir eben keine angemesseneren Bilder haben, das Verhältniss Gottes zu uns, wie es im Christenthum sich darstellt, uns zu veranschaulichen. Wenn auch keine adäquate, so gewähren sie uns doch eine approximative Gotteserkenntniss, den für uns erreichbar vollkommensten Ausdruck der Art, wie das Wesen Gott im Christenthum auf Grund seiner Offenbarung in den Gläubigen vorgestellt wird.

H. findet es anstössig, dass ich in verschiedenen Wendungen das Wesen Gottes an sich ein verborgenes genannt habe. Er verlangt einen Gott, dessen „offenbares“ Wesen der Gemeinde bekannt, und von ihr in allgemeingiltigen Sätzen ausgesprochen ist. Ich habe dafür zu zeigen versucht, wie allen jenen Aussagen über göttliche Wesensbestimmtheiten und Eigenschaften Thatfachen religiöser Erfahrung zu Grunde liegen. Sie sind bildliche und nur analogische Aussagen, sobald sie das objective Wesen Gottes abgesehen von seiner Relation zu den Menschen bezeichnen sollen; sie sind dagegen durchaus eigentlich zu verstehen als Aussagen über die Art und Weise, wie Gott sich im concreten Geistesleben des Frommen offenbart. Damit glaube ich der Forderung nach allgemeingiltigen Aussagen über „das offenbare Wesen“ Gottes, soweit als jene Forderung überhaupt einen verständigen Sinn hat, genügt zu haben. Herrmann hat dem weiter nichts entgegenzustellen, als dass er meine Aus-

führungen wieder erst carrikirt und dann lächerlich macht. Was ich als speculative Fassung der einzelnen Eigenschaften Gottes gewinne, ist ihm nichts als ein von vornherein eitler, durch meine eignen Prämissen gerichteter Versuch; was ich als religiösen Erfahrungsgehalt jener Eigenschaften aufzeige, wird von vornherein als undiscutirbar bei Seite geschoben und die Vorführung der betreffenden innern That-sachen des religiösen Gemüthslebens einfach als ein Beweis der „Mangelhaftigkeit meines psychologischen Verfahrens“, der „Unsicherheit meiner Methode“ registriert. Von einem ernsteren Eingehen in die hier angeregten religiösen Probleme nirgends auch nur die leiseste Spur. Und nach solchen Proben von Leichtfertigkeit setzt sich Hr. H. hin und schreibt munter sein Urtheil über meinen Gottesbegriff: mit der von mir prätendierten annäherungsweise Gotteserkenntniss ist nichts, lediglich nichts! Ich kann ihm demgegenüber so lange er nicht bessere Beweise von Verständniss, insbesondere auch von religiösem Verständniss gibt, nur das Recht absprechen, in diesen Dingen überhaupt eine Stimme zu führen.

Bevor ich weitergehe fasse ich, natürlich für Leser, die mich verstehen wollen, zusammen. Die von mir stark betonte Subjectivität des religiösen Erkennens hat von vornherein ihre Schranke an der für die Gläubigen feststehenden Objectivität des religiösen Verhältnisses. Die Realität Gottes und seiner Offenbarung ist im Voraus jedem Zweifel entrückt. Nun ist allerdings Gott abgesehen von seiner Offenbarung ein „verborgener Gott“; eine objective Erkenntniss seines Wesens an sich, abgesehen von seiner Relation zu den Menschen, ist unmöglich. Aber darum brauchen wir noch keineswegs auf alle und jede Gotteserkenntniss zu verzichten. Die Aufgabe ist nur auch hier, die Grenze und das Maass dessen, was wir von Gott wissen können, scharf zu bestimmen. Die Grenze liegt ganz einfach dort, wo überhaupt die Grenze alles unsres Wissens liegt. Ueber den Bereich unserer Erfahrung hinaus gibt es kein Wissen im eigentlichen Sinne, d. h. kein wissenschaftliches Erkennen. Fragen wir also nach Gottes überweltlichem

unendlichem und ewigem Sein, so vermögen wir dieses allerdings immer nur inadäquat in Bildern und Gleichnissen, die dem unsrer Erfahrung zugänglichen Dasein entlehnt sind, zu beschreiben. Die Analogie des endlichen, d. h. naturbestimmten menschlichen Geisteslebens reicht nicht aus, von dem unendlichen d. h. über die Naturschranke schlechthin erhabenen Geiste eine widerspruchsfreie Vorstellung zu gewinnen. Denn wenn wir hierbei jede Naturschranke hinwegdenken, so langten wir zuletzt bei lauter leeren Negationen an; suchen wir dagegen auf dem Wege der Steigerung uns die menschlichen Geistes Eigenschaften nur in denkbar höchster Vollkommenheit vorzustellen, so gelangen wir nur zu einem ins Ungeheure erweiterten Weltwesen. Die Folge davon sind lauter Widersprüche, in welche die Forderung, Gott nach Analogie des menschlichen Geisteslebens zu denken, mit dem Begriffe seiner Ueberweltlichkeit geräth. Nun kann man uns freilich befehlen, diese Widersprüche hinwegzudenken; aber auch so bringen wir es im günstigsten Falle nicht weiter als zu lediglich formalen Bestimmungen, durch welche wir jene Widersprüche wol verdecken, aber nicht eliminiren können. Gäbe es mithin keinen andern Weg, zu concreten Aussagen über Gott zu gelangen, so wäre freilich nicht abzu sehen, wie wir diesem negativen Resultate entrinnen wollten. Einen solchen Weg habe ich nun aber so deutlich als möglich angegeben, wenn es auch Herrn H. beliebt hat ihn zu ignoriren. Es ist der Weg der religiösen Erfahrung. Auf demselben gelangt man freilich nicht unmittelbar zu einer das Wesen Gottes an sich aussprechenden Gottesidee, wol aber zu einer Erkenntniss der Art und Weise, wie Gott sich im menschlichen Geistesleben offenbart. Die Aussagen der Frömmigkeit über die Art, wie wir im religiösen Vorgange von Gott afficirt werden, sind für die religiöse Betrachtung eo ipso zugleich Aussagen über die Selbstbethätigung Gottes in uns, oder über die bestimmte Weise, wie Gott als Geist in unserm Geistesleben zu uns in Relation tritt. Von hier aus gewinnen alle jene Eigenschaften des göttlichen Wissens und Wol-

lens, die Güte, Heiligkeit Gerechtigkeit, vor allem die Liebe, in welcher sich alle andern Eigenschaften zusammenfassen, ihre Bedeutung zurück: nicht als metaphysische Aussagen über Gottes Sein und Wesen an sich, sondern als That-sachen religiöser Erfahrung von dem in dem Menschen-geist und für denselben sich bezeugenden Gotte. Von allen diesen Aussagen aber versteht sich für die religiöse Gemeinschaft ihre nicht bloß subjective, sondern für alle Gläubigen gemeinsam gültige Wahrheit von selbst. Ich möchte nun wol wissen, was Herrmann auf seinem Stand-punkte Mehreres erreicht. Dass die religiöse Gottesidee „wirklich das Wesen des Gottes, auf welchen der reli-giöse Glaube sich richtet, ausspricht,“ ist als Aussage des die Glieder der Gemeinde beseelenden Glaubens ganz selbstverständlich, nämlich in dem Sinne, dass Gott sich den Gläubigen wirklich als der, für welchen der Glaube ihn hält, offenbart. Soll aber hiermit noch mehr als eine religiöse Aussage, nämlich eine auch für die theoretische Erkenntniss gültige Bezeichnung des Wesens Gottes an sich gefunden werden, so ist dies einfach zu bestreiten. Liegt die Sache aber so, dann zeigt sich nur wieder von Neuem, dass Herrmann die Probleme, um die es sich in der Gottes-lehre handelt, gar nicht ins Auge gefasst, geschweige denn zu ihrer Lösung auch nur das allermindeste beigetragen hat. Er hat sie mit ein paar hohen Worten bei Seite geschoben, das ist Alles.

Dagegen wird auf dem von mir betretenen Wege auf Grund der religiösen Gottesidee wenigstens eine an-nähernde Erkenntniss des objectiven Wesens Gottes er-möglicht. Nämlich insofern, als das im religiösen Ver-hältnisse erlebte göttliche Wirken einen ganz bestimmten Halt gewährt für Auswahl der Bilder, in welchen wir das göttliche Wesen bezeichnen. Diese Bilder müssen den religiösen Erfahrungen angemessen sein. Auf der jedes-mal höheren religiösen Entwicklungsstufe werden daher die der niedern Stufe gemässen Bilder mit andern, dem vollkom-meneren religiösen Verhältnisse besser entsprechenden ver-tauscht. Natürlich hat diese Fortbildung der religiösen

Bildersprache ihre Grenze: sie ist eben nichts weniger als ein beliebig fortgesetztes Abstractionsverfahren, sondern strebt vielmehr einen thatsächlich gegebenen religiösen Erfahrungsgehalt auf seinen treuesten religiösen Ausdruck zu bringen. So wüsste ich z. B. nicht, wie man im Christenthum dazu kommen könnte, die Aussage „Gott ist die Liebe“ mit einer religiös entsprechenderen zu vertauschen. Wo es sich aber um die speculative Fassung dieser bildlichen Aussagen handelt, besteht die approximative Gotteserkenntniss darin, dass man sich in jedem gegebenen Falle klar zu machen sucht, einmal, worin das Inadäquate der bildlichen Aussage liegt und zum Andern, welche bestimmte Seite an dem Verhältnisse Gottes zu den Menschen mit jener Aussage gemeint ist. Indem ich mich also z. B. bemühe, den mit dem Ausdruck „Gott ist die Liebe“ gemeinten geistigen Gehalt mir zu vergegenwärtigen, finde ich damit die concrete Selbstbeurkundung des göttlichen Geistes im menschlichen Gemüthsleben bezeichnet, durch welche er sich uns als Quell unsres Heilslebens innerlich offenbart und uns mit dem Bewusstsein des Gottesfriedens und der Gottesgemeinschaft erfüllt. Nun sage ich mir zugleich, dass ich das im Begriffe der Liebe enthaltene pathologische Element hinwegdenken muss, wenn ich die als Liebe bezeichnete Eigenschaft Gottes wirklich begriffsmässig, d. h. dem Begriffe des unendlichen Geistes gemäss ausdenken will: indem ich aber mit jenem positiven Gehalte zugleich dieses Inadäquate an der Form der Vorstellung mir gegenwärtig halte, habe ich die religiöse Aussage „Gott ist die Liebe“ soweit als mir dies möglich ist, im begrifflichen Denken zu erfassen gesucht. Zugleich mag das Gesagte als Beispiel dafür dienen, dass in der That die Einsicht in das Inadäquate unsrer Vorstellung eine annäherungsweise Erkenntniss vermitteln kann: freilich nicht, insofern ich bei dieser Einsicht als solcher mich beruhige, sondern sofern sie mir zum Fingerzeig wird, wo ich das für die Ermittlung des geistigen Gehaltes der Vorstellung Wesentliche zu suchen habe. Dieses Wesentliche ist im concreten Falle nicht die im innergöttlichen Leben an sich vorauszu-

setzende Gemüthsbestimmtheit, die ich mir nur menschenähnlich und darum doch nur inadäquat vorstellen könnte, sondern eine bestimmte Weise, wie Gott im menschlichen Gemüthsleben sich offenbart. Dass diese Begriffsbestimmung der göttlichen Liebe Herrn H. nicht behagen wird, weiss ich voraus. Er hat von Ritschl gelernt, unter der Liebe diejenige Bestimmtheit des göttlichen Willens zu verstehen, welche den Lebenszweck sittlicher Wesen sich zum Selbstzweck setzt. Da er hiervon in meiner Begriffsbestimmung nichts findet, so wird er nicht ermangeln, dieselbe als grundverkehrt zu bezeichnen. Ich behaupte dem gegenüber, dass die Ritschl'sche Erklärung ungenügend ist, weil es sich bei der Liebe nicht blos um eine Willensrichtung, sei es auch um eine solche, in welcher ein Gefühl vorausgesetzt ist, sondern vor Allem um eine Gemüthsbestimmtheit handelt. Indem sie dagegen den Haupt-Ton auf den zwecksetzenden Willen legt, lässt sie das eigentliche Problem, welches der Begriff der göttlichen Liebe dem Denken aufgibt, ungelöst.

Mit dem Gesagten ist schliesslich wol auch noch auf die Einrede geantwortet, dass ich vermöge der bekannten Unsicherheit meiner Methode zwischen der religiösen Vorstellung von Gott und dem philosophischen Begriff des Absoluten unklar hin und herbalancire. Wenn das einseitige Streben nach Reinerhaltung des Begriffs des Absoluten den religiösen Gehalt verflüchtigt, das einseitige Interesse an der Lebendigkeit der religiösen Gottesidee aber nothwendig zu menschenähnlichen also sinnlichen Vorstellungen führt, so scheint das Eine das Andre ja nothwendig auszuschliessen; also sieht man sich, wenn man meine „Regel“ befolgt, „das Eine zu thun und das Andre nicht zu lassen“, „einem principlosen Schwanken preisgeben“ (S. 551). Der Conflict ist allerdings nicht zu beseitigen, so lange man darauf aus ist, objectiv-theoretische Aussagen über das Wesen Gottes an sich zu gewinnen. Denn auch, wenn man mit Biedermann sich bestrebt, den philosophischen Begriff des Absoluten exact logisch zu bestimmen, die religiöse Vorstellung von Gott aber, so oft

sie mit diesen Bestimmungen sich nicht reimen will, einfach als inadäquat und sinnlich bei Seite zu stellen, so ist damit die Schwierigkeit nur scheinbar gehoben. Die philosophische Sprache und die religiöse Sprache gehen dann völlig getrennt neben einander her; und während der Philosoph letzterer das niedere Gebiet der Vorstellung überlässt, erhebt das religiöse Bewusstsein gegen seine exact logischen Bestimmungen immer wieder den Vorwurf, die religiösen Aussagen in abstracte Metaphysik verflüchtigt zu haben.

Wenn sich nun vollends zeigt, dass jener ganze Begriff des Absoluten, wenn auch nicht unmittelbar selbst religiösen Ursprungs ist, so doch demselben speculativen Triebe unsrer Phantasie wie die religiöse Gottesidee seine Entstehung verdankt, so erhebt sich weiter die Frage, mit welchem Rechte denn jener Begriff dem religiösen Gottesgedanken als der allein wissenschaftliche gegenübergestellt werden dürfe. Andererseits zeigt sich nun aber der Begriff des Absoluten in der That, wie ich es ausgedrückt habe, als „regulativer Kanon für die fortschreitende Vergeistigung der religiösen Gottesidee“ wirksam, und zwar wie die Geschichte des Gottesbegriffes beweist, von jeher, seit die Menschen überhaupt über ihren Gottesglauben reflectirt haben. Seitdem aber jener Kanon bewusst oder unbewusst gehandhabt worden ist, ist auch die religiöse Gottesidee mit dem Begriffe des Absoluten irgendwie immer schon in Conflict gerathen, gesetzt auch, man habe zu manchen Zeiten und in manchen Kreisen die entstandenen Widersprüche nicht gemerkt resp. nicht merken wollen. Die Thatsachen reden hier für jeden Geschichtskundigen so laut, dass es überflüssig ist, sie immer von Neuem zusammenzutragen. Trotzdem macht H. wieder mich und meine „unsichere Methode“ für den Conflict der Jahrhunderte verantwortlich!

Dagegen ist es wieder nur eine unerlaubte Verschiebung des wirklichen Sachverhalts, wenn H. mir die Intention andichtet, „beide Vorstellungen gegen einander spielen zu lassen, bis einmal zufällig der Moment erreicht

sein möchte, wo sie sich gegenseitig die Wage halten.“ (S. 551). Diese „Vorschrift“ ertheile ich so wenig, dass vielmehr ungefähr das Gegentheil meine wirkliche Meinung ausdrückt. Die Unmöglichkeit, die Widersprüche zu lösen, die zwischen der religiösen Gottesidee und dem philosophischen Begriffe des Absoluten immer wieder hervorbrechen, ist für mich vielmehr ein Beweis, dass es eine adäquate, objectiv-theoretische Erkenntniss des Wesens Gottes an sich überhaupt nicht geben kann. Ich begnüge mich dafür, die religiöse Gottesidee auf den wirklichen Thatbestand der religiösen Erfahrung zurückzuführen, also darzulegen, wie sich Gott im menschlichen Geistesleben und für dasselbe offenbart. Darum verliert nun freilich der Begriff des Absoluten keineswegs seine Bedeutung für die Kritik der religiösen Vorstellung von Gott; im Gegentheile dient er dazu, einerseits der Ueberschreitung des sichern Gebietes religiöser Erfahrung zu wehren, indem er uns verhindert, für objectiv-theoretische Erkenntnisse zu halten, was in Wahrheit nur Aussagen über die Art und Weise sind, wie Gott sich im subjectiv-menschlichen Geistesleben beurkundet; andererseits aber hat er allerdings auch den weiteren Werth, die Bilder, die unsre religiöse Phantasie doch nicht umhin kann, von Gottes transcendentem Wesen zu entwerfen, auf den in ihnen wirklich ausgedrückten Gedankengehalt hin immer wieder zu prüfen, also ebensowol das Inadäquate darin uns von immer neuen Seiten zum Bewusstsein zu bringen, als auch eben dadurch wenigstens annäherungsweise dem Bedürfnisse unsres Geistes nach einer einheitlichen Weltanschauung unter der Idee Gottes zu genügen.

Alle diese Mühen erscheinen nun freilich auf dem Standpunkte des Recensenten als äusserst unnütz. Er gibt sich gar nicht erst damit ab, für das Problem, welches durch das angedeutete Verhältniss des religiösen und des philosophischen Gottesgedankens entsteht, eine Lösung zu suchen. Vielmehr zerhaut er fröhlich den Knoten, indem er den philosophischen Begriff des Absoluten als für die religiöse Betrachtung völlig werthlos bei Seite

schiebt. Ihm steht es von vornherein fest, dass die religiöse Gottesidee „wirklich das Wesen des Gottes, auf welchen der religiöse Glaube sich richtet, ausspricht“, während der philosophische Begriff des Absoluten „darauf berechnet sei, den Bestand der thatsächlich gegebenen, wissenschaftlich erkennbaren Welt aus ihrem letzteren Grunde zu erklären“ (S. 551), wobei natürlich die Voraussetzung diese ist, dass die Frage nach dem „Weltgrunde“ die Dogmatik völlig gleichgiltig lasse.

Mit wirklich beneidenswerther Naivität glaubt H. so die allerwichtigste Frage der Theologie, welche seit es eine theologische Wissenschaft gibt, die Geister in Athem erhalten hat, ein für allemal aus der Welt geschafft zu haben. Und wie geringschätzig blickt er von der vermeintlich sicheren Warte seines über alle Metaphysik erhabenen Standpunktes auf meinen verkehrten, einer völlig verkehrten Methode entsprungenen „Grundgedanken“ herab „dass Gott die verborgene Causalität der Welt sei.“ „Damit ist als der Kern des religiösen Gedankens eine untergeordnete Beziehung desselben geltend gemacht, worin er allerdings mit dem philosophischen Begriff des Absoluten zusammentrifft, nur mit dem Unterschiede, dass man in der Religion auf das verzichtet, was grade der kühne Sinn des metaphysischen Versuches ist, Gott in seinen Beziehungen als Causalität der Welt erkennen zu wollen“ (S. 551). Ich könnte nun dieser Kritik zunächst einfach erwidern, dass sie meine Gotteslehre schon darum gar nicht trifft, weil mir es gar nicht eingefallen ist, Gottes Verhältniss zur Welt und den Menschen lediglich unter der Kategorie der Causalität begreifen zu wollen. Ich habe vielmehr Gott unter der dreifachen Beziehung als Grund, Norm und zwecksetzendes Princip des natürlichen, des sittlichen und des im religiösen Verhältnisse erlebten Heilslebens aufgefasst. Nicht einmal meine Erörterung des philosophischen Begriffes des Absoluten, geschweige meine Entwicklung der religiösen Gottesidee will also dem Gesichtspunkte sich fügen, auf welchen H. meine Darstellung zu reduciren versucht.

Indessen tritt allerdings hier wieder die Grunddifferenz hervor, welche meine Auffassung der wissenschaftlichen Aufgabe der Theologie von der durch H. vertretenen scheidet. Gemäss der von ihm geforderten Trennung der Theologie von der „Metaphysik“ soll auch der dogmatische Gottesbegriff lediglich dem sittlichen Bedürfnisse dienen, die Erfüllung des überweltlichen Selbstzwecks einer Gemeinde freier Wesen sicher zu stellen. „Die christliche Gottesidee“ lesen wir anderwärts (Metaphysik in der Theologie S. 17) „ist nur vorhanden als Function des sittlichen Geistes, der in ihr die Freiheit von Schuld und Uebel sucht und erfährt.“ Dagegen soll „die metaphysische Position des unendlichen Geistes als des allgemeinen Grundes des Seins und Geschehens überhaupt“ mit der christlichen Gottesidee nicht das Geringste zu schaffen haben, jeder Versuch vielmehr, dieselbe entweder als einen „Ausschnitt aus der vollen christlichen Gottesidee“ oder „als die natürlich gegebene Ergänzung zu derselben“ anzusehen, soll nur „durch eine Missbildung der Religion“ möglich werden.

Da H. mit diesen Behauptungen, wenn auch in einigermaassen vergröberter Weise, nur Ritschl'sche Gedanken colportirt, so wird man zur Würdigung derselben gutthun, sich unmittelbar an die Quelle zu wenden. Wir haben bereits gesehen, wie Ritschl die „wissenschaftliche Nothwendigkeit“ des Gottesgedankens durch eine Modification des von Kant aufgestellten moralischen Beweises glaubt erweisen zu können. Indem die sittliche Selbstbeurtheilung des Menschen eine Weltanschauung begründet, nach welcher die Natur nur als Mittel für den sittlichen Selbstzweck des Menschen geordnet, Gott aber als zwecksetzender, die Verwirklichung eines Reiches sittlicher Geister in der Welt verwirklichender Wille vorgestellt ist, kommt der Gottesgedanke für die Religion vorzugsweise unter der Kategorie des Zweckes in Betracht, während die Auffassung Gottes als Causalität der Welt nur dem untergeordneten Interesse dient, den Glauben der Zusammenstimmung von Natur und Geist als Mittels

und Zwecks, oder der Möglichkeit der Verwirklichung des sittlichen Zwecks trotz den von der Verflechtung des Geistes in den Naturzusammenhang ausgehenden Hemmungen zu versichern. Dieser Gottesgedanke schliesst bereits den Begriff der göttlichen Persönlichkeit im Sinne einer stetigen Selbstbestimmung des göttlichen Willens ein, gewinnt aber erst im Christenthum seinen concreten Gehalt als ewiger Liebewille, „sofern Gott seinen Selbstzweck setzt in die Heranbildung des Menschengeschlechts zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen selbst“ (III, 242). Erst als sittliche Einheit, im Unterschiede von der natürlichen Gattungseinheit, wird die Menschheit als eine dem Einen göttlichen Willen gleichartige Grösse gedacht (III, 241); sofern nun aber jene sittliche Einheit erst in dem von Christus gestifteten Gottesreiche verwirklicht ist, in welchem die Gläubigen sich durch Christus mit Gott versöhnt wissen, so ist eben dieses von Christus gestiftete Gottesreich als die übernatürliche Zweckbestimmung der Menschheit zugleich das adäquate Object des göttlichen Liebewillens. Auf Grund dieser Bestimmungen fordert Ritschl weiter, die christliche Vorstellung, dass Gott Liebe ist, ohne die Voraussetzung irgend eines andern möglichen Begriffs von Gott zum Ausgangspunkte zu nehmen (III, 235), und eröffnet eine heftige Polemik gegen jeden Versuch, die christliche Idee Gottes als der Liebe mit dem philosophischen Begriffe des Absoluten in irgendwelche Verbindung zu setzen. In letzterem findet er keinen anderen Inhalt, als die blosse Abstraction von der Welt, oder den rein negativen Gedanken, dass Gott gleich Nicht-Welt sei; diesem werde zunächst der Begriff der Ursache untergeschoben und diese wieder durch die Unterschiebung des Endzwecks der Welt zur Persönlichkeit erhoben, aber nur in dem Sinne des in sich verschlossenen sich selbst denkenden Zwecks. Die christliche Weltanschauung aber sei gegen die wissenschaftlichen Begriffe von schrankenlosem Sein, erster Ursache, sich selbst denkendem Zweck „völlig gleichgiltig“ (III, 193).

Sieht man von diesen polemischen und antithetischen Auslassungen vorläufig ab, so wird Niemand das an ihrem Orte Berechtigte einer derartigen Behandlung der Gottesidee verkennen. Wo es sich um eine praktisch-religiöse Darstellung der christlichen Weltanschauung handelt, so wird man unbedenklich von dem auf die Verwirklichung des Gottesreichs abzweckenden göttlichen Liebewillen seinen Ausgang nehmen dürfen. Die christliche Auffassung der Welt und des Menschenlebens hat ja unzweifelhaft ihren Mittelpunkt in dem Gedanken, dass die Welt zur Stätte des Gottesreichs, die Menschheit aber zu einer dieses Reich in sich darstellenden Gemeinschaft berufen ist; und ebenso unzweifelhaft findet sie die Bürgschaft für die Verwirklichung dieses höchsten Weltzwecks in dem Dasein der von Christus gestifteten Gemeinde, welche in ihm die persönliche Offenbarung der versöhnenden und erlösenden Liebe Gottes erkennt. Man wird noch einen Schritt weiter gehn und hinzufügen dürfen, dass auch eine Darstellung der christlichen Ethik sich begnügen darf, mit Beiseitestellung aller „metaphysischen“ Fragen lediglich jene Gedanken zur Ausführung zu bringen. Ja ich glaube sogar, dass grade in der christlichen Ethik eine solche Behandlungsweise des Stoffes nicht eben etwas Neues ist; wenigstens darf ich ohne Ruhmredigkeit berichten, dass ich seit nunmehr 16 Jahren d. h. so lange ich theologische Ethik vorgetragen habe, wesentlich denselben Weg einzuschlagen gewohnt bin, und alle metaphysischen Fragen über Gottes Verhältniss zur Welt überhaupt, über das Wesen der Freiheit, über den Ursprung der Sünde u. s. w. hier vollständig fernzuhalten pflege.

Aber eine andere Frage ist, ob eine wirklich wissenschaftliche Begründung der christlichen Weltanschauung in dieser Isolirung gegen alle „metaphysischen“ Probleme verharren kann. Es versteht sich von selbst, dass eine Dogmatik, welche obigen Gedanken nicht zu ihrem ganzen und vollen Rechte verhilft, den Namen einer christlichen Dogmatik nicht verdient. Es versteht sich aber keineswegs von selbst, dass sie verpflichtet, oder gar auch nur

berechtigt wäre, sich lediglich auf den von Ritschl ausgeschiedenen Gedankenkreis zu begrenzen. Die Forderung einer wirklich einheitlichen, das religiöse Erfahrungsgebiet mit unsrer gesammten Welterkenntniss zusammenschliessenden Weltanschauung bleibt auf diesem Wege unerfüllt. Und nicht minder bleiben grade eine ganze Reihe von Problemen ungelöst, an denen nicht etwa nur die wissenschaftliche Wissbegier als solche ein Interesse hat, sondern welche auch mit den religiösen Interessen in der engsten Verbindung stehn. Man kann Gott nicht wirklich als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt denken, ohne jenen Problemen zu begegnen. So wenig man das Wesen der christlichen Religion richtig verstehen und ihren Werth richtig zu schätzen vermag, wenn man die sittlich-religiöse Weltanschauung des Christenthums unabhängig von der Frage nach dem Wesen, dem psychologischen Ursprung und der geschichtlichen Entwicklung der Religion, den Bedingungen und Gesetzen aller religiösen Erfahrung überhaupt und der Bildung und Umbildung unsrer religiösen Vorstellungen insbesondere behandelt, ebensowenig vermag man ohne eine Analyse des Ursprungs und der Entwicklung alles Gottesglaubens überhaupt die christliche Auffassung Gottes als der die Verwirklichung des göttlichen Reiches sich zum Zwecke setzenden Liebe in ihrer nicht bloß praktisch-religiösen, sondern zugleich wissenschaftlich-theologischen Bedeutung zu würdigen. Nun ist es aber nicht bloß psychologisch, sondern auch geschichtlich betrachtet nicht richtig, die Gottesidee ausschliesslich aus sittlichen Bedürfnissen zu erklären. Und ebensowenig vermag man mit dieser Erklärung den Fragen wirklich aus dem Wege zu gehen, vor welche sich das theologische Denken auf Schritt und Tritt gestellt findet. Wie will man Gott in seinem Verhältnisse zur sittlichen Welt als zwecksetzenden und seinen Zweck stetig verwirklichenden Willen verstehn, wenn man sein Verhältniss zu allem Dasein und Geschehen in der Welt als für die Religion völlig gleichgiltig ausser Acht setzt? Und wie will man dieses Verhältniss auch nur in seinen allerallgemeinsten

Grundzügen bestimmen, ohne sofort die Erhabenheit Gottes über die Welt auf der einen, seine wirksame Gegenwart in der Welt auf der andern Seite zum Gegenstande eines geordneten Nachdenkens zu machen? Wie viele der grossartigsten Psalmen und Prophetensprüche müsste man als religiös gleichgiltig aus der Bibel herausreissen, wenn diese Frage wirklich so indifferent für die Frömmigkeit wäre! Oder, wie will man Natur und Geist wirklich als Mittel und Zweck aufeinander beziehn, ohne eine bestimmte Vorstellung von der Möglichkeit dieser Aufeinanderbeziehung, von der nicht blos teleologischen, sondern zugleich causalen Beziehung, in welcher Natur und Geist zu einander und beide zu Gott als dem unendlichen Geiste stehen? Wie will man ferner Gott wirklich als Persönlichkeit verstehn, ohne auch nur die Frage aufzuwerfen, ob und inwieweit der Begriff des sich selbstbestimmenden Willens auf ihn widerspruchslos anwendbar sei? Ich kann wenigstens nicht finden, dass das, was Ritschl über den Begriff der „selbständigen“ Persönlichkeit im Unterschiede von dem „gegen alles Andere Verschlossensein“ bemerkt, auch nur eine scharfe Stellung, geschweige denn eine Lösung des Problems enthalte. Oder wie will man der weiteren Frage aus dem Wege gehen, wie jener göttliche Wille, wenn er beharrlich auf die Zwecke des Gottesreichs gerichtet sein soll, sich ohne das Prädicat der Allmacht wirklich durchsetzen könne, und in welchem Verhältnisse weiter diese göttliche Willensmacht zu den Erscheinungen des natürlichen und geistigen Lebens stehe, welche jenem Endzwecke der Welt vielmehr hinderlich als förderlich zu sein scheinen? Wie will man weiter den Begriff des zwecksetzenden göttlichen Willens festhalten, ohne zugleich auch den Begriff des allumfassenden göttlichen Wissens aufzustellen? Wie ist aber letzteres möglich, ohne eine geordnete Reflexion über die Frage, ob und inwieweit jener Begriff wissenschaftlich vollziehbar sei?

Mag schliesslich die Antwort auf diese und ähnliche Fragen ausfallen wie sie will, mag man sich getrauen, eine wissenschaftliche Erkenntniss des göttlichen Wesens an

sich zu gewinnen oder mag man sich bescheiden, dass wir von Gott nur soweit wirklich wissen können, als er sich im menschlichen Geistesleben offenbart — auf alle Fälle sehen wir uns und zwar keineswegs bloß im abstrakten Wissensinteresse vor jene Fragen gestellt. Sie werden immer wieder in der Theologie auftauchen, so oft man uns auch verbieten möchte, sie aufzuwerfen. Es nützt schlechterdings nichts, den „ethischen Gottesbegriff des Christenthums“ aus allen jenen Beziehungen herauszulösen, in welchen er nun einmal nicht bloß zufälliger Weise steht, und in welchen man ihn, seitdem es eine dogmatische Theologie giebt, aufzufassen sich genöthigt fand. Man mag ja das Recht einer Methode anerkennen, welche die höchste religiös-sittliche Bestimmung der Gottesidee, die im Gottesreiche offenbare Liebe, zum Ausgang nimmt und erst durch nachträgliche Analyse dieses unendlich complicirten Begriffes sich der verschiedenen in der Idee Gottes nothwendig enthaltenen Momente zu bemächtigen versucht; aber völlig gleichgiltig kann sich die christliche Gottesidee zu den angedeuteten Problemen nun und nimmermehr verhalten. Vollends klingt es gradezu wie eine Verhöhnung aller bisherigen theologischen Wissenschaft, wenn wir bei H. lesen, dass es eine Verwendung des Erwerbs der religiösen Weltanschauung zu irdischen Zwecken sei, wenn man dieselbe „zum Princip der Welt-erkenntniss macht“, d. h. wenn man im Streben nach einheitlicher religiöser Weltbetrachtung auch eine Antwort auf die Probleme sucht, welche das Verhältniss von Gott und Welt überhaupt unserm Denken aufgibt. Ich weiss ja recht gut, dass ein einfacher praktischer Glaube in seiner innern Selbstgewissheit auch ohne jene Probleme ins Auge zu fassen, ja auch ohne Hoffnung auf Lösung derselben sich behaupten kann — aber die theologische Wissenschaft kann sich denselben nicht entziehen, mag schliesslich die wissenschaftliche Lösung ausfallen wie sie wolle. Steht es aber in Wahrheit so, dann hilft es auch schlechterdings nichts, den philosophischen Begriff des „Absoluten“ oder der höchsten die Welt begründenden

Causalität aus der Dogmatik hinausweisen zu wollen. Und man mag es tausendmal als eine verkehrte Methode bezeichnen, wenn eine dogmatische Darstellung überhaupt nach Ursachen, statt lediglich nach Zwecken in der Welt fragt — es wird doch bei diesem so hart angelassenen Verfahren auch ferner sein Bewenden behalten.

So bleibt mir schliesslich nur der Ausdruck des Bedauerns übrig, dass ich in der Lehre von Gott ebenso wenig wie in der religiösen Erkenntnistheorie von den Belehrungen, welche Herr H. mir angedeihen lässt, irgend welchen Gebrauch machen kann. Was er bei seiner Adoption der Ritschl'schen Anschauungen Positives im Sinne hat, das glaube ich, wenn auch auf meinem eigenthümlichen Wege, auch meinerseits an der gehörigen Stelle geltend zu machen: von seinen, wenn auch noch so zuversichtlich vorgetragenen Ausstellungen und Anklagen hat mich leider auch keine einzige überzeugt.

Nur im Vorbeigehen verstatte ich mir noch die Bemerkung, dass auch seine Kritik meiner Lehre von der Sünde mehr übermüthig zufahrend, als sachlich fördernd ist. Dass auf seinem Standpunkte das ganze Problem der Entstehung des Bösen wie viele andere theologische Probleme überhaupt nicht existirt, finde ich begreiflich und habe darüber nach dem oben Gesagten nichts weiter hinzuzufügen. Immerhin aber hätte es ihm wohl angestanden, statt auf eine oberflächliche Vergleichung von § 408 meiner Dogmatik mit § 413 hin mich kurzer Hand ad absurdum führen zu wollen, meinem Gedankengang etwas sorgfältiger auf den Grund zu gehen. Wenn ich § 408 sage, die Auskunft, Gott habe das Böse zu guten Zwecken geordnet, mache ihn zum Vorbilde jesuitischer Moral, so zeigt ja der ganze Zusammenhang, dass hier von der Voraussetzung der kirchlichen Dogmatik aus argumentirt ist, nach welcher Gott das Böse, wenn er gewollt hätte, eben durch einen persönlichen Willensact habe hindern können. Damit wird aber, die Ausführung von § 413 nicht von Ferne berührt, dass das Böse in der sittlichen Welt unvermeidlich mitgehe und als Stachel der Entwick-

lung selbst wieder als ein Gutes erscheine, freilich nicht an sich selbst, wohl aber in Beziehung auf das werdende Gute. Es versteht sich, dass jede Theorie, welche in irgend welchem Sinne die Nothwendigkeit des Bösen in der Welt behauptet, dabei von der Voraussetzung ausgeht, dass das Verhältniss Gottes zu demselben eben nicht durch einen persönlichen Willensact nach Belieben so oder anders bestimmt werden könne. Findet man aber umgekehrt hierdurch die göttliche Allmacht beschränkt, so gilt dies eben wieder nur unter der hier nicht getheilten Voraussetzung, dass der Wille Gottes noch über die natürlichen und sittlichen Ordnungen der Welt hinaus einen beliebigen Spielraum habe. Was soll also dem gegenüber die muthwillige Bemerkung (S. 552), ich hätte schon selbst durch jenes Wort von der jesuitischen Moral die Folgen meiner Anschauungsweise „so kräftig ausgesprochen“, dass jede weitere Kritik überflüssig werde?

7. Die Christologie.

Nach den Regeln dramatischer Kunst hat Hr. H. verstanden, den Haupteffekt seiner Kritik bis zu Ende aufzusparen. Er findet (S. 552 f.), dass in meiner Lehre von Christi Person und Werk selbst der Zusammenhang mit meinen theologischen Prämissen „in erschreckender Weise“ verloren gehe. Diese ganze Darstellung hat ihm lediglich den Eindruck eines „wirren Durcheinanders entgegengesetzter Gedanken“ gemacht. Der Thatbestand, dass ich hier nichts Anderes gethan habe, als die „in ziemlicher Vollständigkeit aufgenommenen Resultate Ritschl's“ mit den ganz entgegengesetzten Anschauungskreisen angehörigen Gedanken Biedermann's und Schweizer's zu „durchflechten“, scheint ihm hier so offen zu Tage zu liegen, dass er nur nöthig findet „den Thatbestand kurz zu skizziren“. Und so glaubt er schliesslich „die beklagenswerthe Thatsache“ constatiren zu dürfen „dass es nicht meine Absicht gewesen sei, die originellen Anschauungen, die von verschiedenen Seiten her auf mich eindrangen, prüfend auseinanderzuhalten und zu einer mir eigenthüm-

lichen Gesamtanschauung in zweckmässige Beziehung zu setzen.“ Ob sich der Recensent wol, bevor er dieses Urtheil niederschrieb, die Tragweite seiner Worte ernstlich überlegt hat?

Es würde mir nun leicht werden, die Anklage auf eine unselbständige Compilation aus den dogmatischen Werken Anderer, insbesondere Biedermann's und Ritschl's, einfach mit dem Nachweise zurückzuschlagen, dass grade der Grundgedanke meiner Christologie, welchen Herrmann nur aus einer unklaren und verworrenen Verschmelzung der originalen Anschauungen der genannten beiden Theologen zu erklären weiss, die Unterscheidung des allgemeinen geistigen Wesens des christlichen Heils und seiner geschichtlichen Verwirklichung durch Jesu Christi heils-offenbarende und gemeinschaftstiftende Wirksamkeit, von mir in meinen dogmatischen Vorlesungen schon mehrere Jahre vor dem Erscheinen der Biedermann'schen Dogmatik vertreten worden ist. Ich muss aber gestehen, dass ich es unter meiner Würde halte, mich gegen eine solche schmachvolle Anklage, wie Herr H. sie wider mich erhebt, zu verantworten. Statt dessen benutze ich hier die Gelegenheit, um über meine eigenthümliche Auffassung der christologischen Aufgabe noch einige erläuternde Bemerkungen hinzuzufügen. Ich schicke dabei voraus, dass ich mich des Geständnisses nicht schäme, für die specielle Ausführung jenes meines Grundgedankens einerseits von Biedermann andererseits von Ritschl gelernt zu haben und beiden Männern für vielfache Anregung zum Danke verpflichtet zu sein. Ob es meiner Darstellung aber darum an einer eigenthümlichen Gesamtanschauung gebricht, mögen Andere beurtheilen. Es ist mir aus Herrmann's Schrift über die Metaphysik in der Theologie wohl bekannt, dass er, von seinem Standpunkte aus begreiflicher Weise, die Unterscheidung des christlichen Princip's von der Person Jesu Christi eifrig bestreitet. Wenn es sich in der christlichen Dogmatik lediglich darum handelt, ein Werthurtheil auszusprechen über das innerhalb der christlichen Gemeinde auf Grund ihrer Stiftung durch Jesus

Christus verwirklichte „höchste Gut“, so ist es ja beinahe eine Tautologie, dass das „christliche Princip“ eben nur in seiner thatsächlichen Wirklichkeit, als die durch Christus geschichtlich vermittelte Stiftung des Gottesreichs und die in diesem Reiche erlebte Versöhnung und Erlösung, ein Objekt des gemeinsamen Glaubens sein kann. Man könnte in den Ausführungen Herrmanns zwar immer eine sorgfältige Scheidung des ethischen und des religiösen Begriffes des „höchsten Gutes“ vermissen; indessen liegt es in der ganzen Betrachtungsweise der Religion, welche H. von seinem Lehrer Ritschl übernommen hat, begründet, dass es zu einer solchen reinlichen Scheidung nicht kommen kann. Abgesehen hiervon verstehe ich vollkommen, warum für H. die ganze Frage nach dem Verhältnisse von Wesen und Wirklichkeit des christlichen Principis überhaupt nicht existirt. Sofern die Gemeinde die „Liebe und Treue“ Christi unmittelbar als ein Handeln Gottes erfährt, oder in ihrer Gemeinschaft mit Christus zugleich der Liebe Gottes gewiss ist, so ist damit alles für die unmittelbar religiöse Anschauung der Gläubigen Wesentliche gesagt. Allerdings folgt zwar hieraus m. E. noch nicht, dass der Einzelne einfach dadurch, dass er in die Gemeinde Christi sich einrechnet, auch schon seines eignen Heils persönlich gewiss ist — im Gegentheile scheint mir gegen diese Wendung des Gedankens der Vorwurf des Katholisirens nur allzu begründet zu sein. Aber ich gebe H. bereitwillig Recht, wenn er sagt: „eine den Schwankungen der Selbstbeurtheilung entzogene Gewissheit des Heils kann es für uns nur geben, wenn wir eine von den Erfolgen unsrer Willensanstrengungen unabhängige Thatsache als eine directe Offenbarung des Liebewillens Gottes an uns zu deuten vermögen“ (Metaphysik S. 63). Ich habe dies — und zwar längst vor dem Erscheinen des Ritschl'schen Buches — so ausgedrückt, dass die übergeschichtliche Objectivität des ewigen göttlichen Heilswillens eben nur in der Form einer geschichtlichen Objectivität, wie dieselbe uns in Person und Werk Christi gegenübertritt, ein Gegenstand concreter religiöser Gewiss-

heit zu werden vermöge. Nun fährt H. aber — allerdings wieder völlig in Ritschl's Sinne — fort: „dass unser Glaube an Christus mit der Gewissheit der Sündenvergebung unmittelbar verknüpft ist, hat darin seinen Grund, dass die Gemeinde, in welcher wir zum Glauben erwachen, das Lebenswerk Christi ist, und dass er dieses sein Lebenswerk zu Stande gebracht hat in der ausgesprochenen Absicht, dadurch der Menschheit die Gemeinschaft mit Gott als mit ihrem Vater zu vermitteln.“ Dem Wortlaut dieses Satzes könnte ich allenfalls noch zustimmen, aber allerdings in einem anderen Sinne, als er in der Ritschl'schen Schule hat. Für letztere enthält er unmittelbar ein religiöses, für mich zunächst nur ein historisches Urtheil. Die Thatsache, dass die Gemeinde in Christus ihren Versöhner mit Gott, oder den Offenbarer der göttlichen Liebe erblickt, beruht für mich einfach auf der geschichtlichen Bedeutung der Person Jesu Christi, oder darauf, dass er als Stifter des Gottesreichs sein persönliches Selbstbewusstsein der Sohnschaft bei Gott zum Gesamtbewusstsein der ihm im Glauben geeinten Gemeinde erweitert hat. H. dagegen findet, wie mir scheint, in dem Lebenszwecke Christi nicht bloß die göttliche Liebe für den Glauben offenbart und in Folge dessen als versöhnende Macht von der Gemeinde erlebt, sondern ihm ist in jenem Lebenszweck der göttliche Zweck der Versöhnung überhaupt erst objectiv realisirt, nicht bloß für das menschliche, sondern auch für das göttliche Bewusstsein. Indem daher die Gemeinde ihren eignen Glauben an Christus „als einen erkennbaren Erfolg seiner liebevollen Lebensabsicht beurtheilt“ und dadurch erst des „Vertrauens auf Gott in der Versöhnung mit ihm“ oder kürzer der Versöhnung mit Gott theilhaftig wird, „ist Christus für sie Gott“ — eine Aussage die freilich kein metaphysischer Satz, sondern ein religiöses Urtheil sein soll. Nun habe ich zwar für meine Person gegen die einfach religiöse Aussage, dass Christus für die Gemeinde den Werth der Gottheit habe, durchaus keine Einwendung zu erheben. Wenn dieser Ausdruck aber, wie dies von Ritschl und

seiner Schule mit Vorliebe geschieht, als dogmatische, d. h. wissenschaftlich - theologische Aussage verwerthet wird, so ist dies nur in dem Sinne erträglich, dass man der geschichtlichen Person als solcher unmittelbar den Werth des Ewigen verleiht, oder die geschichtliche Objectivität des Lebenswerkes Christi, durch welche die ewige Objectivität des göttlichen Versöhnungswillens dem Glauben anschaulich wird, unmittelbar als solche mit dieser ewigen Objectivität identificirt. Zwar steht auch so das Christo beigelegte Prädicat der Gottheit zu dem von Ritschl und seiner Schule mit demselben verbundenen Sinne in einem Missverhältnisse, welches ihm wenig Aussicht eröffnet, sich der orthodoxen Anklage eines täuschenden Spieles mit einem geschichtlich etwas ganz Anderes, nämlich die metaphysische oder ontologische Einheit Christi mit Gott, besagenden Ausdruck mit Erfolg zu entziehen. Aber darin allerdings steht die Ritschl'sche Christologie auf einer Linie mit der orthodoxen, dass sie objectiv von und für Gott durch das Lebenswerk Christi, also in der Zeit vollbracht sein lässt, was nach der entgegengesetzten auch von mir vertretenen Anschauung durch dieses Lebenswerk nur geschichtlich zum Gegenstand subjectiv-menschlicher Erfahrung geworden sein kann.

Von hier aus wird sich nun schliesslich auch das Maass der Uebereinstimmung zwischen meiner Christologie und der Ritschlschen richtig beurtheilen lassen. Wenn dem Leser beidemale zum Theil die gleichen, zum Theil wenigstens verwandte Ausdrücke begegnen, ja wenn ich meinerseits das, was meine Anschauung mit der Ritschl's verbindet, sogar mit einer gewissen Vorliebe hervorgehoben habe, so bleibt dennoch eine tiefere Differenz, vermöge deren die gleichen Ausdrücke in den beiderseitigen Systemen doch nicht völlig das Gleiche bedeuten. Für Ritschl ist Christus der Versöhner der Gemeinde, sofern der Liebewille Gottes in Christi Person und Werk sich zu einem zeitlichen Acte der Versöhnung bestimmt hat. Dieser zeitliche Act fällt mit der Stiftung des Gottesreiches zusammen, vor welcher — wenn ich Ritschl recht verstehe —

Gott noch nicht der Versöhnte war, weil die Gemeinde der er sich als der Versöhnte offenbaren wollte, noch nicht existirte. Er lehrt also eine durch das geschichtliche Lebenswerk Christi hervorgebrachte zeitliche Veränderung in dem Verhältnisse Gottes zur Menschheit, eine Annahme, in welcher er sich durch den von ihm aufgestellten Begriff der Ewigkeit Gottes nicht gehindert sieht. Allerdings hat weder Ritschl noch Herrmann diese Ansicht mit der wünschenswerthen Deutlichkeit ausgesprochen, obwohl wenigstens letzterer in seiner gegen die Christologie Pfleiderer's eröffneten Polemik (Metaphysik S. 58) diese Aussprache nicht wol umgehen durfte. Jedenfalls aber ist diese Theorie die nothwendige Voraussetzung einer Anschauung, welche die Scheidung des Ewigen und des Geschichtlichen in Christi Person und Werk, oder die Scheidung von Princip und Person, grundsätzlich ablehnt. Für mich dagegen ist das Lebenswerk Christi die geschichtliche Verwirklichung des an sich oder seinem allgemeinen geistigen Wesen nach übergeschichtlichen, weil in Gottes ewiger Heilsordnung begründeten christlichen Princip's. Nun stimme ich allerdings Ritschl ausdrücklich darin zu, wenn er sagt, dass das geschichtliche Werk Christi zunächst auf die Gemeinde und erst mittelst derselben auf den Einzelnen zu beziehen sei (S. 580). Aber das Motiv, aus welchem ich meinerseits beistimme, wird Ritschl schwerlich als das seinige anerkennen dürfen. Nämlich für Ritschl ist die Gründung der Gemeinde durch Christus dasjenige geschichtliche Factum, durch welches Gott seinen Liebeszweck mit der Menschheit, die Versöhnung und Erlösung, innerhalb der durch die Beschaffenheit dieser Gemeinde als einer besonderen sittlichen Gemeinschaft gezogenen Schranken thatsächlich verwirklicht hat, so dass diese „besondere“ Offenbarung Gottes wie sie aus der Lebensabsicht Christi erkannt wird, nicht blos für das unmittelbar religiöse Bewusstsein, sondern auch für die wissenschaftlich-theologische Betrachtung den Werth einer besonderen, zweckmässigen Handlung Gottes in der Zeit beanspruchen muss. Darum ist natürlich

auch der Einzelne des auch auf ihn persönlich gerichteten Versöhnungswillens Christi nur insofern gewiss, als er sich als Glied dieser Gemeinde einrechnet, welche nicht bloß die thatsächliche Bürgschaft für das Vorhandensein jenes Versöhnungswillens, sondern zugleich die einzige Sphäre ist, innerhalb deren nach dem in der Sendung Christi zur Ausführung gebrachten göttlichen Rathschlusse die Versöhnung der Menschen mit Gott und die Herrschaft derselben über die Welt sich verwirklichen soll. Diese Motivirung ist nun aber nicht die meinige. Vielmehr habe ich ausgeführt, daß die geschichtliche Auffassung des Lebenszwecks Christi im Gegensatze zu der metaphysischen der alten Dogmatik es erfordere, in der Lehre von der geschichtlichen Verwirklichung des christlichen Heils die Beziehung auf die Gemeinde der Beziehung auf den Einzelnen vorangehn zu lassen. Wo es sich nämlich um die Wirksamkeit des christlichen Principes als solchen handelt, besteht eine solche Nöthigung darum nicht, weil der geistige Gehalt des christlichen Heiles an sich, die Kindschaft bei Gott und in ihr die Freiheit über die Welt, völlig derselbe bleibt, möge man ihn nun direct auf jeden Einzelnen, oder auf die christliche Gemeinde als Ganzes beziehen. Auch die Zugehörigkeit zu dem übersinnlichen Reiche des Geistes und der Freiheit, welche freilich auch nach mir einen Bestandtheil des christlichen Heiles bildet, ist ihrem Wesen nach nicht an die Zugehörigkeit zu einer geschichtlichen Gemeinschaft geknüpft. Man kann daher nach meiner Anschauung nicht sagen, daß die Wahrheit der christlichen Idee von dem äussern Ereignisse des historischen Heilswerks Christi abhängig sei. Das was an und in diesem Werke das wahrhaft Versöhnende und Erlösende ist, ist mir der in und mit demselben ans Licht getretene geistige Gehalt, näher der bestimmte Complex festgeordneter innerer Vorgänge im Menschen-gemüth, durch welche das Bewusstsein der Gotteskind-schaft in uns erzeugt wird, oder in welchen Gottes Geist unmittelbar selbst im Menschengeniste seine versöhnende und erlösende Gegenwart bezeuget. Demgegenüber be-

trachtet nun bekanntlich die alte Dogmatik die Versöhnung und Erlösung als eine unmittelbar persönliche Wirkung Christi in jedem einzelnen Gläubigen und zwar ausdrücklich als die Verwirklichung einer auf jedes Individuum direct gerichteten persönlichen Absicht Christi. Auf dem altkirchlichen Standpunkte ist diese Annahme eine nothwendige Consequenz der unmittelbaren Identificirung des persönlichen Wirkens Christi mit der Wirksamkeit des christlichen Principis. Weil hier Christus und zwar im gediegenen Sinne der orthodoxen Christologie unmittelbar selbst Gott ist, nicht blos für den Glauben der Gemeinde, sondern an sich, seinem ewigen Wesen nach, so bedarf er auf diesem Standpunkte nicht erst der Vermittlung eines geschichtlichen Factors, wie der christlichen Kirche, um die Versöhnung und Erlösung jedem Einzelnen unmittelbar persönlich zuzueignen. Ist Christus unmittelbar selbst — eben vermöge seiner wesentlichen Gottheit — das persönliche Heilsprincip, so haben wir zur Erklärung der von ihm ausgehenden versöhnenden und erlösenden Wirkungen nicht erst eine geschichtliche Betrachtung über den Erfolg seines menschlichen Lebenswerks nöthig; dieses Werk hat vielmehr, als ein wesentlich göttliches Werk, unmittelbar religiöse Bedeutung für jeden Einzelnen, dem Christus es vermöge seiner göttlichen Macht zu Gute kommen zu lassen beschliesst.

Ganz anders stellt sich dagegen die Aufgabe, wenn zwischen Princip und Person, der Wirksamkeit des Principis und dem persönlichen Wirken Jesu, scharf unterschieden wird. Dann bezeichnet das Lebenswerk der geschichtlichen Person Jesu vielmehr den geschichtlichen Ausgangspunkt eines Complexes religiös-sittlicher Wirkungen, durch welche das seinem geistigen Wesen nach ewige vollkommen religiöse Verhältniss innerhalb einer bestimmten geschichtlichen Gemeinschaft thatsächlich verwirklicht und zum Gegenstande bewusster Heilserfahrung seitens der Glieder jener Gemeinschaft erhoben wird. Die Versöhnung und Erlösung wird hier nicht als ein äusseres Ereigniss verstanden, welches innerhalb der Geschichte

durch eine besondere Handlung zu Stande gebracht wäre, sondern als ein inneres geistiges Geschehen, welches aber allerdings erst in Folge des geschichtlichen Lebenswerkes Christi innerhalb der christlichen Gemeinde mit Bewusstsein durchlebt wird. Die Frage, ob und inwieweit dieselben geistigen Vorgänge, in denen das Wesen der wahren Religion sich realisirt, auch abgesehen von dieser bestimmten geschichtlichen Gemeinschaft zu Stande kommen können, ist für die Glieder dieser Gemeinschaft eine Frage von lediglich theoretischem Interesse. Für die Christen ist es eine Erfahrungsthat, dass sie innerhalb der christlichen Gemeinschaft ihrer Versöhnung und Erlösung gewiss geworden sind. Sofern nun die Existenz dieser Gemeinde auf die Person Jesu Christi als auf ihren Stifter zurückweist, besteht offenbar ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen der thatsächlichen Wirksamkeit des christlichen Principes in ihr und dem geschichtlichen Lebenszweck dessen, durch den diese bestimmte Gemeinde mit diesem bestimmten religiösen Bewusstsein ins Dasein gerufen worden ist. Und zwar ist dieser Zusammenhang darin begründet, dass Jesus durch Verwirklichung seines persönlichen Sohnschaftsverhältnisses zu Gott zugleich der persönliche Mittelpunkt eines Gemeinwesens geworden ist, in welchem sein persönliches religiöses Selbstbewusstsein sich zu einem religiösen Gesamtbewusstsein und dadurch zu einer gemeinschaftstiftenden Macht erweitert hat. Nun wird man diesen geschichtlichen Zusammenhang allerdings nur dann vollständig verstehen, wenn man die Person Jesu Christi nicht bloß als den zufälligen Anlass für die Entstehung der christlichen Gemeinschaft betrachtet, sondern es ausdrücklich als seine persönliche Lebensabsicht anerkennt, durch Sammlung einer Jüngergemeinde, auf welche er sein religiöses Selbstbewusstsein übertrug, ein religiös-sittliches Gemeinwesen zu begründen, in welchem das Reich Gottes ein bereits gegenwärtiges ist. Die heilsoffenbarende Thätigkeit Jesu Christi ist also auch rein geschichtlich betrachtet untrennbar von seiner gemeinschaftstiftenden Thätigkeit.

Weil nun aber die Gemeinde Christi eben vermöge dieses geschichtlichen Zusammenhangs mit seiner Person zur geschichtlichen Trägerin des in jener Person verkörperten religiösen Principes geworden ist, kann grade die geschichtliche Auffassung des Lebenswerks Christi nicht umhin, es in erster Linie auf die Gemeinde und erst abgeleiteter Weise auf die einzelnen Gläubigen zu beziehen. Der Rahmen ächt geschichtlicher Betrachtung würde gesprengt, wollte man dieses Lebenswerks Absicht unmittelbar und direct in Beziehung auf jeden einzelnen Christen setzen, welcher im Laufe der Jahrhunderte das in Christus geschichtlich offenbarte Heil als sein persönliches Heil im Glauben erlebt hat.

Dass diese Gedankenreihe sich von derjenigen nicht unerheblich entfernt, durch welche Ritschl zu seinen Aussagen über den Heilswerth des Lebenswerkes Christi für die Gemeinde gekommen ist, liegt nach dem Bisherigen wol auf der Hand. Sie ergibt sich mir grade aus Prämissen, welche nicht die Ritschl'schen sind, und welche von seinem Schüler Herrmann auf's Allernachdrücklichste von der Hand gewiesen werden. In diesen Prämissen berühre ich mich vielmehr mit Biedermann. Wenn ich trotzdem durch dieselben schliesslich über Biedermann hinaus auf die gleiche Forderung wie Ritschl geführt werde, das Werk Christi in erster Linie nicht auf den Einzelnen, sondern auf die Gemeinde zu beziehen, so wird dieser Sachverhalt folglich anders zu beurtheilen sein, als es durch H. geschieht, der hierin nur ein unselbständiges Hin- und Herschwanken zwischen zwei ganz entgegengesetzten dogmatischen Gedankenkreisen erblickt. Aber allerdings ist damit zugleich ausgesprochen, dass dieses Zusammentreffen in Einem immerhin für die Behandlung der ganzen Lehre von der Heilsverwirklichung entscheidenden Punkte doch keine völlige Uebereinstimmung in dem Sinne bedingt, in welchem uns beiden Christus als der Versöhner und Erlöser der Gemeinde gilt. Der Unterschied zeigt sich schon darin, dass Ritschl die Erlösung und Versöhnung nur in Abhängigkeit von der geschicht-

lichen Gemeindegründung gedacht wissen will, ich aber umgekehrt von dem von allem Geschichtlichen unabhängigen Wesen des christlichen Erlösungsprincipes den Ausgang nehme und erst von hier aus das geschichtliche Werk Christi und das geschichtliche Erlösungsbewusstsein in der christlichen Gemeinde zu verstehen suche. Ich begreife es, dass einem Ritschl'schen Schüler bei meinen Ausführungen sofort der eigenthümliche Gedankengang Ritschl's in den Sinn kam, in welchem allerdings für die Unterscheidung zwischen Princip und Person kein Raum bleibt. Aber darum ist das von H. ausgesprochene Urtheil nicht weniger voreilig. Umgekehrt wird nach obigen Erläuterungen vielleicht auch Biedermann Beruhigung schöpfen, wenn er nicht blos der Lehrfassung Ritschl's, sondern auch der meinigen in diesem Punkte den Vorwurf des Katholisirens macht. Aber auch der anderweite Vorwurf Biedermann's, dass ich hier durch Ritschl's Einfluss völlig in's Fahrwasser „der Vermittlungstheologie“ gerathen sei, scheint mir auf einem ähnlichen Missverständniss zu beruhen. Mit gutem Fug wird man einen Versuch, die in Christus gestiftete geschichtliche Versöhnung einfach an die Stelle der Wirksamkeit des christlichen Versöhnungsprincips zu setzen, und damit dem Geschichtlichen unmittelbar als solchen den Werth des Ideellen und Ewigen beizulegen, den verschiedenen Formen der sog. Vermittlungstheologie einreihen können. Dagegen wüsste ich nicht, wie eine Darstellung, welche im ausdrücklichen Unterschiede von dem ideellen Gehalte des christlichen Principes das Geschichtliche exact geschichtlich zu würdigen sucht, derselben Kategorie zugewiesen werden könnte. Weit eher ist es mir hier noch verständlich, wenn H. von einer „Missachtung“ spricht, die ich den Resultaten Ritschl's dadurch erwiesen haben soll, dass ich sie „in einen ihnen gänzlich fremden Zusammenhang hineinzwänge.“ So unzutreffend und ungehörig dieses Urtheil auch ist, so kann ich es wenigstens von einem Schüler Ritschl's psychologisch verstehen, der den Weg, auf welchem er selbst in den Besitz gewisser theologischer Erkenntnisse gelangt ist, für

den einzig möglichen hält, auf welchem auch Andere zu ähnlichen Resultaten gelangen können, und der sich nun freilich nicht genug wundern kann, Gedanken, die er als ausschliessliches Eigenthum seines Lehrers glaubt reclamiren zu müssen, in einem Zusammenhange anzutreffen, der ein andrer ist als der in der Schule gelernte. Ob es mir wirklich, wie H. so liebenswürdig ist mir zu insinuiren, an der rechten Einsicht in Wesen und Werth der Resultate Ritschl's gebricht, wird sich am Besten aus obiger Darlegung ergeben; jedenfalls muss ich bei aller aufrichtigen Hochschätzung Ritschl's den mir zugeschobenen Beruf, nur den bereitwilligen Colporteur jener „Resultate“ zu machen, von meiner Person ablehnen und dem Recensenten überlassen.

Vorstehende Erläuterungen würden jedoch unvollständig sein, wenn ich nicht schliesslich noch eine andere Seite der Sache hervorhebe, durch welche der festgestellte Unterschied meiner Lehrart von der Ritschl'schen wenigstens theilweise wieder ausgeglichen würde. Obwohl nämlich der Satz, dass Christus der Versöhner der Gemeinde ist, für Ritschl, wie bereits bemerkt, ein unmittelbar religiöses, für mich dagegen zunächst ein historisches Urtheil begründet, so verkenne ich doch nicht, dass Ritschl für seine Auffassung ein gewisses Recht aus dem thatsächlichen Glaubensbewusstsein der Gemeinde, wie dasselbe als geschichtlich gegebene Grösse vorliegt, entnehmen kann. Für die unmittelbar religiöse Vorstellung ist Christi Person allerdings untrennbar mit dem christlichen Principe verschmolzen. Die Gemeinde ist aber in ihrer Gemeinschaft mit Christus ihrer Versöhnung und Erlösung thatsächlich gewiss und eben darum schaut sie in Christus, dem Offenbarer der göttlichen Liebe, unmittelbar die Gegenwart dieser versöhnenden Gottesliebe an. Nun muss ich meinerseits allerdings vorbehalten, diese Form der unmittelbaren Gewissheit, in welcher sich die geistige Wahrheit der Versöhnung für die Gemeinde beglaubigt, von jener geistigen Wahrheit selbst wohl zu unterscheiden. Die Unmittelbarkeit der religiösen Anschauung und Vorstellung darf

der dogmatischen oder wissenschaftlich-theologischen Fassung des darin als Wirklichkeit ausgesprochenen religiösen Verhältnisses nicht ohne Weiteres ihr Gesetz dictiren. Vielmehr unterscheidet die Dogmatik die Form des unmittelbaren Bewusstseins um die in der christlichen Gemeinde erlebte Versöhnung von dem geistigen Wesen des vollkommen religiösen Verhältnisses selbst, welches in jener Form anschaulich geworden ist. Ich glaube nun diese Cautelen in den Abschnitten von der geschichtlichen Begründung und Verwirklichung des Heils in den mannichfaltigsten Wendungen ausgesprochen zu haben. Dennoch ist den betreffenden Abschnitten zugleich die Aufgabe gestellt, den Werth des Lebenswerkes Christi für die Gemeinde, als der geschichtlichen Versöhnung und Erlösung, nach allen darin enthaltenen Beziehungen hin zur Anschauung zu bringen. Diese Aufgabe gehört für mich nicht bloß wie Biedermann fordert der Ethik, sondern allerdings auch der Dogmatik an, welche sich ja unmöglich der Forderung entziehen kann, die wenigstens mittelbar religiöse Bedeutung, welche Christus als der geschichtliche Versöhner für das geschichtliche Glaubensleben der Gemeinde thatsächlich besitzt, zu begreifen. Was für die rein religionsphilosophische Betrachtung eben nur den Werth einer geschichtlichen Vermittelung hat und von diesem Standpunkte aus immerhin, wie Biedermann fordert, dem „Leben Jesu“ überlassen bleiben könnte, hat für die dogmatische Betrachtung allerdings zugleich das weitere Interesse, dass es sich hier um eine wissenschaftliche Verständigung der Gemeindegossen unter einander über Inhalt und Form ihres unmittelbaren Glaubensbewusstseins handelt. Indem ich nun dieser Forderung meinerseits zu genügen, und die geschichtliche Vermittlung des christlichen Heilsbewusstseins durch Christi Person und Werk allseitig darzulegen suchte, bin ich in diesen Abschnitten zu meiner Freude dahin geführt worden, in zahlreichen Einzelheiten mit den Ausführungen Ritschl's zusammenzutreffen, und habe trotz der auch hier für den aufmerksamen Beobachter überall durchblickenden Ver-

schiedenheiten mich öfters selbst im Ausdrucke Ritschl angeschlossen. Eben diese Partien haben nun auf Biedermann den Eindruck gemacht, dass ich hier nach der Weise der Vermittlungstheologie die ethische Betrachtung der geschichtlichen Person und Wirksamkeit Christi dem dogmatischen Gehalte der Kirchenlehre unwillkürlich substituirt habe (S. 94) und H. weiss gar den Lesern der „Studien und Kritiken“ zu berichten, dass ich in diesem Theile meines Buches die Resultate Ritschl's „in ziemlicher Vollständigkeit“ aufgenommen habe. Was nun von dem letzteren Urtheile zu halten sei, wird zur Genüge aus den vorstehenden Erörterungen erhellen. Was aber Biedermann's Einwurf betrifft, so wäre es ja an sich nicht unmöglich, dass ich trotz aller grade in diesem Abschnitte auf jeden einzelnen Ausdruck verwendeten Vorsicht doch unwillkürlich hie und da eine falsche Auffassung meiner Worte begünstigt hätte. Grade hier wäre mir eine recht scharfe Controle im Einzelnen äusserst willkommen gewesen und es bedarf wol nicht erst der Versicherung, dass ich jede etwaige Ausstellung in die allersorgfältigste Erwägung genommen haben würde. Ich gestehe aber ehrlich, dass ich auch bei der peinlichsten Nachprüfung nur hier und da eine einzelne Wendung zu berichtigen gefunden habe. Auch was Biedermann beispielsweise aus § 663 ff. zur Motivirung seines Urtheils angeführt hat, gibt mir zu einer Aenderung keine Veranlassung, und ich darf wol die Bitte aussprechen, die notirten Wendungen nur recht genau in ihrem Wortlaute nehmen zu wollen: man wird dann finden, dass sie exact das geschichtlich religiöse Bewusstsein der Gemeinde wiedergeben wollen — nicht weniger, aber auch nicht mehr. Gesetzt es bliebe dennoch hie und da ein missverständlicher Ausdruck zurück, so glaube ich doch wenigstens durch ausdrückliche Erklärungen der unzweideutigsten Art dem Leser das erforderliche Correctiv etwaiger „bildlich überstiegener“ Ausdrücke an die Hand gegeben zu haben.

Der Positivismus in der neueren Philosophie.

II. Englische Philosophen. 1. Stuart Mill.

Von

Bernhard Pünjer.

In keinem Lande ist von jeher die empirische Richtung der Philosophie so zu Hause gewesen wie in England. Der praktische Sinn des Volkes liess zu allen Zeiten auch die Denker ihre Untersuchung beschränken auf die in der Erfahrung gegebenen, realiter vorliegenden Dinge und Verhältnisse. Dazu kam noch, dass die bedeutendsten Englischen Philosophen eine hervorragende Stellung im praktischen Dienste des Staates einnahmen. War doch Bacon nicht bloss Kron-Advokat und Parlamentsmitglied, sondern auch Grosssiegelbewahrer und Lordkanzler, auch Locke, durch die politischen Wirren öfter aus seinem Vaterlande vertrieben, bekleidete in demselben hohe Staatsämter, und auch Berkeley hatte als Bischof von Cloyne ein Amt von grosser öffentlicher und politischer Bedeutung. Dadurch in unmittelbare Beziehung zu den concreten Verhältnissen des Volks- und Staatslebens gebracht, lag ihnen eine Abstraction in blossen Begriffen weit ferner als den deutschen Philosophen, deren Blick öfter über Studierstube und Katheder nicht hinausreichte. Kein Wunder desshalb, dass schon Bacon, der erste namhafte Englische Philosoph, die praktische Aufgabe und Bedeutung der Philosophie betont, indem er die Erweiterung der menschlichen Macht über die Natur durch das

Mittel erweiterter Erkenntniss als ihr Ziel bezeichnet. Und gegenüber dem stolzen Bau der Scholastik, gegründet auf angeborene Ideen, aufgeführt durch das Mittel und nach dem Richtmaass des Syllogismus, begründet er im *Novum Organon* die Theorie der Induction. Hobbes, der absolutistische Politiker, definirt die Philosophie bereits ganz im Sinne Comte's, nämlich als die Erkenntniss der Wirkungen oder Phänomene aus den Ursachen und andererseits der Ursachen aus den beobachteten Wirkungen mittelst richtiger Schlüsse; ihr Ziel liegt darin, dass wir die Wirkungen voraussehen und von dieser Voraussicht Gebrauch machen im Leben. Locke gibt dann mit seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand eine psychologische Begründung dieser Beschränkung des Denkens: Angeborene Ideen sind eine unberechtigte Voraussetzung, der Geist gleicht vielmehr einer unbeschriebenen Tafel: Sensation und Reflexion sind die einzigen Mittel der Erkenntniss. In Berkeley schlägt dann dieser Empirismus in den bekannten Sensualismus um, indem er mit seiner Behauptung, dass es gar keine reale Körperwelt gebe, sondern nur Geister und deren Functionen, einen consequenten Phänomenalismus ausbildet, während Hume mit seiner Auflösung des Causalitätsbegriffes in die blosse Beobachtung der steten Aufeinanderfolge, den Skepticismus inauguriert. Während der durch Kant begründeten grossartigen Blüthezeit idealistischer Philosophie war in Deutschland kein Bedürfniss vorhanden, die Denkarbeit des Englischen Auslandes ins Auge zu fassen. Jetzt regt dasselbe sich um so mehr, als der positiv-empirische Geist derselben auch in Deutschland Anklang findet. Dieser empirische Charakter der Englischen Philosophie ist nämlich im Wesentlichen derselbe geblieben. Neben eingehenden Studien zur empirischen Psychologie, im Geiste von Reid, Stewart, Brown, sind es besonders Untersuchungen über die richtige wissenschaftliche Methode empirischer Forschung, welche die Englischen Denker beschäftigen und unter denen Stuart Mill's Logik unzweifelhaft den Hauptplatz einnimmt.

Wie hoch Stuart Mill in Deutschland geschätzt wird, erhellt ja schon daraus, dass nicht bloss seine Logik in mehreren Auflagen, sondern auch seine gesammten Werke, und darunter doch manche Abhandlung von gar geringem Werth, in 11 Bänden durch Uebersetzung ins Deutsche auch einem grössern Leserkreis zugänglich gemacht sind. (Wir benutzen und citiren die Logik nach der Uebersetzung von J. Schiel. Vierte Deutsche, nach der achten des Originals erweiterte Auflage. 2 Bde. Braunsch. 1877. die sonstigen Schriften nach der Ausgabe der „Gesammelten Werke“ von Th. Gomperz. Leipzig 1874.) Im Verhältniss zu Comte, mit dem Mill auch befreundet war, (vergl. die neulich veröffentlichten Briefe Comte's an ihn) und dessen Philosophie er in seiner Abhandlung „Auguste Comte und der Positivismus“ im Wesentlichen billigt, besonders in der empiristischen Grundauffassung, dass unsre Erkenntniss über eine Erkenntniss der Phänomene, und zwar eine relative, nicht hinausreiche, lässt sich die Stellung Mill's etwa dahin bestimmen: Die Philosophie einer Wissenschaft besteht (nach S. 38) aus zwei Theilen, aus dem Organon des Entdeckens und dem Organon des Beweisens, jenes, die Methode der Forschung für die verschiedenen Gebiete des Wissens enthaltend, habe Comte in bewunderungswürdiger Weise geliefert: dieses dagegen vernachlässige er, denn betreffs der Deduction verwerfe er den Syllogismus des Aristoteles, ohne selbst einen andern aufzustellen, und auch für die Induction besitze er keinen allgemeinen Kanon, keinen Prüfstein des Beweises. Was hier als eine Lücke in dem System Comte's bezeichnet wird, bildet den Hauptgegenstand der Untersuchungen Mill's und den Inhalt seines Hauptwerkes, der Logik. (Natürlich soll mit dieser Zusammenstellung durchaus keine Abhängigkeit Mill's von dem Begründer des „Positivismus“ behauptet werden.) Die Logik ist nämlich ebenso wenig auf die Wissenschaft der Syllogistik zu beschränken, als auszudehnen zu einer Wissenschaft aller Operationen des menschlichen Verstandes bei Erforschung der Wahrheit. Letztere würde nämlich bei Betrachtung der Na-

tur der Vorstellung, der Wahrnehmung, des Gedächtnisses etc. nothwendig auf metaphysische Fragen geführt; metaphysische Erörterungen aber lässt St. Mill geflissentlich bei Seite. Die Logik hat es dagegen mit allem dem zu thun, was zur Erforschung der Wahrheit aus Folgerung gehört. Bevor jedoch untersucht wird, wie das wahre Urtheil vom falschen zu unterscheiden ist, ist zu betrachten, was die verschiedenen Urtheile behaupten können. Da aber jedes Urtheil die Verknüpfung zweier Gegenstände oder zweier benennbarer Dinge ist, muss zunächst eine Betrachtung der Namen erfolgen, deren Un-erlässlichkeit die von Aristoteles an bis jetzt herrschende Verwicklung des Grammatischen und Logischen Jedermann beweist. Mill's Polemik gegen die Bezeichnung, dass die Namen Namen unsrer Ideen von den Dingen seien, und die oft wiederholte Behauptung, dieselben seien Namen der Dinge, erscheint recht überflüssig, denn auch jene Ansicht will doch nichts Andres besagen, als dass der Eindruck, den ein Ding auf uns macht, die Veranlassung ist, ihm diesen Namen beizulegen. Betreffs der Eintheilung der Namen ist von besondrem Werth die eingehende Besprechung der mitbezeichnenden und der nicht-mitbezeichnenden oder connotativen und non-connotativen. Ein nicht mitbezeichnender Ausdruck ist ein solcher, der nur einen Gegenstand oder ein Attribut bezeichnet, z. B. Johann, Länge, Weisse etc. ein mitbezeichnender Ausdruck dagegen ein solcher, der einen Gegenstand bezeichnet und ein Attribut einschliesst, z. B. weiss, tugendhaft; denn das Wort weiss bezeichnet alle weissen Dinge, wie Schnee, Papier etc. und connotirt das Prädikat Weisse. Daher sind alle concreten Namen mitbezeichnend, z. B. das Wort Mensch bezeichnet nicht bloss eine unbestimmte Anzahl von Individuen, sondern schliesst zugleich ein, dass dieselben gewisse Attribute besitzen, etwa Körperlichkeit, Vernunft, eine gewisse äussere Form etc. Eine Ausnahme bilden nur die Eigennamen, doch können wir auch Individuen connotativ bezeichnen, z. B. der Vater des Sokrates, der gegenwärtige Minister von England.

Alle Auskunft, welche die blosse Mittheilung des Namens oft enthält, liegt nicht in der Bezeichnung, sondern stets in der Mitbezeichnung, und dass diese so schwankend ist, wie z. B. bei dem Namen Mensch, ist der Grund für viele Fehler des Sprechens und Unklarheiten des Denkens. — Eine allgemeine Classification aller Dinge, die den Inhalt eines Urtheils ausmachen können, die schon Aristoteles in seinen Kategorien zu finden glaubte, versucht auch Mill. Die erste Classe sind die Gefühle oder Zustände unsers Bewusstseins, das einzige Medium, durch das uns Erkenntniss äusserer Dinge zugänglich ist; als unbekannte Ursache unsrer Empfindungen setzen wir die Substanz Körper, als unbekannten Recipienten derselben die Substanz Geist; zwischen den Gefühlen werden dann Relationen der Succession und Coexistenz, der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, wahrgenommen, die von da auf die Körper übertragen werden. — Die fernere Betrachtung des Urtheils fällt ziemlich zusammen mit den gewöhnlichen Ausführungen der formalen Logik. Von Bedeutung ist nur, dass das Urtheil, im Gegensatz zu den Conceptionalisten wie den Nominalisten seinem Inhalt nach dahin bestimmt wird, dass das durch das Subjekt bezeichnete einzelne Ding die durch das Prädikat mitbezeichneten Attribute besitzt, oder in denjenigen Fällen, in denen auch das Subjekt mitbezeichnend ist, dass alles das, was die durch das Subjekt mitbezeichneten Attribute besitzt, auch die durch das Prädikat mitbezeichneten besitzt. Der mögliche Inhalt der Urtheile ist Existenz, Coexistenz, Succession, Causalität, Similität.

Nach diesen Vorerörterungen geht Mill zu seiner eigentlichen Aufgabe über. Das Folgern, durch welches wir von einer bekannten Wahrheit ausgehen, um zu einer neuen zu gelangen, ist ein doppeltes, der Syllogismus als ein Schliessen vom Allgemeinen auf Besonderes, und die Induction als Schliessen vom Besondern auf das Allgemeine. Da nun Mill alle Erkenntniss auf Induction zurückführt, das Zwingende des Syllogismus aber unmöglich leugnen kann, so muss versucht werden, denselben als eine

verkappte Induction, diese als die verborgene und übersehene Grundlage desselben zu erweisen. Die Erörterung des Syllogismus hat also den Zweck, denselben auf Induction zurückzuführen. Jeder Syllogismus geht von einem allgemeinen Urtheil aus, in dem das Prädikat von einer ganzen Classe bejaht oder verneint wird; die andere Prämisse ist stets bejahend und behauptet, dass etwas der Classe, in Betreff deren in der obersten Prämisse etwas bejaht oder verneint ist, angehört. Daraus wird gefolgert, dass die Attribute, die von der ganzen Classe behauptet sind, auch von den einzelnen Gegenständen gelten. Dies Axiom, dass, was von einer Classe behauptet werden könne, auch von jedem in der Classe eingeschlossenen Individuum gelte, ist das logische dictum de omni et nullo. Als Princip des Schliessens hat dasselbe Bedeutung nur bei der Platonischen Metaphysik, wonach die Classe oder Gattung, d. h. die Universalien, als besondere Substanzen mit objektiver Existenz betrachtet werden. Betrachtet man dieselben dagegen als blosse Zusammenfassung der zusammengehörigen Individuen, so enthält jeder Syllogismus eine *petitio principii*. Schliessen wir: Alle Menschen sind sterblich, Sokrates ist ein Mensch, also ist Sokrates sterblich, so ist das Urtheil: Sokrates ist sterblich, in dem allgemeinen Urtheil: alle Menschen sind sterblich, schon vorausgesetzt. Wir können nämlich von der Sterblichkeit aller Menschen nicht überzeugt sein, wenn wir nicht der Sterblichkeit aller Individuen, daher auch des Sokrates, gewiss sind. — Diese Einwendungen der Gegner des Syllogismus hält Mill für unwiderleglich und behauptet: das Urtheil: Sokrates ist sterblich, ist allerdings eine Folgerung, aber nicht eine Folgerung aus dem Urtheil: alle Menschen sind sterblich. Dies allgemeine Urtheil gründet sich nämlich auf Erfahrung. Erfahrung aber geht nur auf individuelle Fälle. Ein allgemeines Urtheil ist deshalb ein Aggregat von einzelnen Wahrheiten, ein umfassender Ausdruck, durch den eine unbestimmte Anzahl von einzelnen Fällen auf einmal bejaht oder verneint wird, doch nicht bloss diese umfassende Form, um unserm

Gedächtniss eine Anzahl einzelner Thatsachen als ein Ganzes einzuprägen, sondern zugleich ein Folgern, das Folgern nämlich, dass, was wir in vielen einzelnen Fällen als wahr beobachtet haben, auch in ähnlichen Fällen wahr ist. Die Folgerung liegt also in der Bildung des allgemeinen Satzes. I. 232: „Wenn wir daher aus dem Tode von Johann. Thomas u. a. schliessen, dass der Herzog von Wellington sterblich ist, so mögen wir durch die Generalisation: Alle Menschen sind sterblich, hindurchgehen, die Folgerung liegt nicht in der letzten Hälfte des Verfahrens, sie liegt nicht in dem Herabsteigen von allen Menschen herab bis auf den Herzog von Wellington, die Folgerung ist zu Ende, nachdem wir behauptet haben, dass alle Menschen sterblich sind. Was hernach noch zu thun bleibt, ist ein blosses Entziffern unsrer eignen Notizen.“ Nach I. 240 geschieht alles Folgern von Besonderem auf Besonderes. Allgemeine Urtheile, wie die obere Prämissse eines Syllogismus, sind blosser Aufzeichnungen und kurze Formeln bereits gemachter Folgerungen. Der Schluss ist nicht eine aus, sondern eine nach dieser Formel gezogene Folgerung. Die obere Prämissse ist gleichsam ein Register, nach dessen Angaben wir den Schluss machen, und die Regeln des Syllogismus haben die wichtige Aufgabe, uns Vorsichtsmaassregeln betreffs der Entzifferung des Registers zu geben und uns dadurch vor Irrthum zu sichern. Der Schluss also liegt in der Generalisation, nicht in der Interpretation der Aufzeichnung derselben, diese Interpretation an der Hand der Regeln des Syllogismus bietet die unentbehrliche Verification für die Richtigkeit der Generalisation dar.

Schon in diesen Argumentationen zeigt sich ein Schwanken zwischen zwei wesentlich verschiedenen Auffassungen, die Mill nicht klar genug unterscheidet und desshalb unvermittelt neben einander stellt, obgleich dieselben, streng genommen, einander gegenseitig ausschliessen. Bald behauptet er nur, dass in dem Process der Syllogistik der allgemeine Satz nicht eine unmittelbare, wer weiss wie gegebene Erkenntniss sei, sondern erst

durch Induction aus der Erfahrung gefunden sei, dass also das Folgern, d. h. das Gewinnen einer bisher unbekannten Wahrheit in der Aufstellung des allgemeinen Obersatzes liege, dass dagegen die Ableitung der besondern Wahrheiten nur ein Entziffern dieses allgemeinen Urtheils, eine blossе Analyse sei. Bald wieder betont er, alles Schliessen sei ein Folgern von Besonderem aus Besonderem; die allgemeine Wahrheit werde lediglich als Memorandum für das Gedächtniss eingeschoben, als abgekürzter Satz für die verschiedenen individuellen Urtheile. So bedeute z. B. der Satz: Alle Menschen sind sterblich, Nichts weiter, als: Hans war sterblich, Paul war sterblich etc. ohne den Werth einer Folgerung; die Folgerung liege darin, dass wir von dem Tode von Hans, Peter etc. darauf schliessen, dass auch der in andern Punkten ihnen ähnliche Paul sterblich sei. — Die Verschiedenheit beider Anschauungen liegt auf der Hand. Auch die letzte kann oder will wenigstens die Vermittlung des Schlusses durch den Begriff des Allgemeinen nicht aufgeben. Dieselbe hat dann aber lediglich psychologische Bedeutung als Vermittlung für das Gedächtniss, als abkürzende Zusammenfassung sämmtlicher zu Grunde liegenden Inductionen. Bloss darauf führt es, wenn Mill I. 245 sagt: Dies Zusammenfassen der ganzen Masse von besondern Fällen in einen allgemeinen Ausdruck wirkt in mehr als einer Weise als eine Sicherheit dafür, dass es richtige Folgerungen sind. Zunächst wendet der Geist einem zur Allgemeinheit fortgeführten Gedankenprocesse eine grössere Aufmerksamkeit zu, als einer einzelnen Thatsache, ferner schützt diese Vermittlung durch einen allgemeinen Satz davor, der Nachlässigkeit oder der Neigung, die auf unsre Wünsche oder Phantasie einwirkt, Raum zu geben. Der Werth der syllogistischen Form und Regeln besteht also nicht darin, dass sie die Form und die Regeln sind, nach denen unsre Schlüsse nothwendig gemacht werden, sondern darin, dass sie uns einen Modus liefern, der wunderbar dazu eingerichtet ist, einen Mangel an Beweiskräftigkeit an den Tag zu bringen. Es ist also der Sicherheit wegen

nützlich, unsre Schlüsse vom Besondern auf Besonderes auf den Umweg eines allgemeinen Urtheils zu lenken, nothwendig ist es nicht. — Die andere Anschauung, wonach die Folgerung in der Ableitung des allgemeinen Obersatzes von einzelnen beobachteten Thatsachen liegt, dieser Obersatz aber wirklich eine Wahrheit enthält und nur durch Vermittlung dieses Obersatzes das abgeleitete besondere Urtheil gewonnen wird, spricht entschieden aus der oben angeführten Bekämpfung des Syllogismus. Dieselbe richtet sich nur dagegen, in der Weise Plato's und des scholastischen Realismus die allgemeinen Begriffe als ausser den Individuen realiter vorhandene Existenzen aufzufassen, woraus dann folgt, dass die Ableitung des Besondern aus dem Allgemeinen zugleich die Herleitung desselben aus dem Realgrunde sei. Dass bei Aristoteles diese Bestimmung nur Nachwirkung seiner Platonischen Metaphysik ist, wie überhaupt die verschiedenartigen Einflüsse des formalistischen und metaphysischen Moments auf die Logik des Aristoteles weist mit grossem Scharfsinn nach Fr. Albert Lange. (Logische Studien. 1877.) Sobald man nach moderner Auffassung in der Gattung nur die Gesamtheit der einzelnen Individuen sieht, wird man gegen diese Polemik Nichts einzuwenden haben. Dieselbe besagt auch Nichts weiter, als was alle Logiker übereinstimmend zugeben mit der Behauptung, der Syllogismus sei fehlerhaft, wenn im Schlusse mehr liege, als in den Prämissen vorausgesetzt sei, denn das heisst Nichts Andres, als dass durch den Syllogismus niemals etwas bewiesen worden ist, was nicht schon vorher bekannt war oder als bekannt angenommen, da nämlich der allgemeine Satz, wenn völlig richtig, erst aus allen, und daher auch aus dem bestimmten, erst nachher gefolgerten Fall geschlossen sein müsste. Dennoch nimmt das Allgemeine hier eine ganz andere Stellung ein als bei der Auffassung des Schliessens als einer Folgerung des Besondern aus dem Besondern. Hier hat das Allgemeine für die Schlussfolgerung keine reale Bedeutung, dasselbe dient vielmehr bloss psychologisch zur Erleichterung, die Verbindung

zwischen diesem und jenem Besondern herzustellen. Dort dagegen ist der allgemeine Satz eine Folgerung, d. h. eine bisher unbekannte Erkenntniss und enthält eine wirkliche Wahrheit, das Allgemeine ist realiter, nicht bloss psychologisch, das zusammenhaltende Band der Einzelnen, die erst dadurch zu einander in Beziehung treten. Nun erhellt, dass Mill in strenger Consequenz seines Empirismus öfter jenes behauptet, andererseits wird dieses durch wichtige Theile seines Systems gefordert. Da die Induction (I. 382 sq.) nach Mill eine Generalisation von der Erfahrung aus ist, so ist die Grundlage derselben das Axiom, dass der Gang der Natur gleichförmig sei. Dies Axiom bildet die oberste Prämissse aller Inductionen, steht zu denselben in demselben Verhältniss, wie der Obersatz eines Syllogismus zu dem Schlusssatz. Diese Gesetzmässigkeit der Natur aber ist eine complexe Thatsache d. h. jedes Phänomen hängt nicht bloss von einer, sondern von dem Zusammenwirken mehrerer einfacher Gleichförmigkeiten ab, diese sind die Naturgesetze, das Produkt ihrer Complication Gesetze. Jedes Gesetz gilt für einen bestimmten Kreis von Phänomenen und wird selbst wieder zurückgeführt auf noch allgemeinere Gesetze, die als Naturgesetze den ganzen Bereich der Natur beherrschen. So gelangt auch Mill von seinem höchsten Grundsatz aus zur nothwendigen Annahme von Allgemeinheiten, welche als die beherrschenden Gesetze die einzelnen Erscheinungen realiter umfassen. — Dasselbe Resultat ergibt eine andere Erwägung. Die Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine wird vollzogen in der Classification. Hat nun das Allgemeine keine reale Bedeutung, so geschieht auch die Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine nicht nach realen Beziehungen, sondern lediglich nach subjektiver Erwägung des Beobachters. Nun bestimmt freilich Mill die Classification (I. 144 sq. II. 292 sq.) als einen Kunstgriff, um die Ideen der Gegenstände am besten in unserm Geiste zu ordnen, und ihren Zweck dahin, zu bewirken, dass Dinge in solchen Gruppen und diese Gruppen in solchen Ordnungen gedacht werden, wie es für die Er-

innerung und für die Bestimmung ihrer Gesetze am förderlichsten ist. Danach würde jede Eigenschaft mit gleichem Recht zur Grundlage der Classification gemacht. Aber dieser künstlichen Classification gegenüber empfiehlt Mill die natürliche, welche diejenigen Eigenschaften zu Grunde legt, die Ursache oder wenigstens sichere Merkmale von vielen andern Eigenschaften sind. Diese Classification ist keine conventionelle, sondern gründet sich auf Unterschiede der Arten, die in der Natur wirklich vorhanden sind. Diese Arten sind durch eine unübersteigliche Mauer getrennt, und wir müssen die Merkmale suchen, nach denen wir entscheiden, auf welcher Seite der Mauer ein Gegenstand seinen Platz erhalten soll. Damit ist aber ausdrücklich genug gesagt, dass das Allgemeine nicht bloss psychologischen Werth hat, sondern dass demselben objektive, reale Bedeutung zukommt. Denn mit Recht sagt Lange (Logische Studien. S. 61) „Wenn Stuart Mill als gemeinsamen Obersatz für jeden Inductionsschluss das Axiom von der Gleichförmigkeit der Natur aufstellt, so ist dies Axiom Nichts Andres als das alte platonische Element in unsrer Gedankenbildung. Die Natur ist nicht absolut gleichförmig, sondern je innerhalb bestimmter Grenzen für eine Gruppe von Erscheinungen. Diese Grenzen vertreten den Begriff, das Allgemeine, die Einheit in der Vielheit der Erscheinungen.“

Stuart Mill freilich wird dieser Anschauung entgegen, dass auch dies Axiom aus der Erfahrung stamme. Bevor wir diese Behauptung prüfen, müssen wir den Angriff auf die anerkannte Burg der Deduction, die mathematischen Wissenschaften ins Auge fassen. Von jeher hat die Mathematik den entschiedensten Anspruch auf Nothwendigkeit ihrer Erkenntnisse erhoben und diesen Anspruch grade auf ihren deductiven Charakter gestützt. Nach Mill beruht auch die Mathematik auf Erfahrung, die ihren Erkenntnissen zugeschriebene eigenthümliche Gewissheit ist Illusion. Die Geometrie beruht in letzter Linie auf Definitionen und Axiomen; stehen diese fest, so sind auch die abgeleiteten Sätze unantastbar. Die

Axiome Euklid's werden nun (I. 286 sq.) auf Definitionen zurückgeführt, mit Ausnahme der zwei, dass zwei Grade keinen Raum einschliessen, und dass zwei Grade, welche sich schneiden, keiner dritten parallel sein können. Diese Axiome bezeichnet nun Mill als experimentelle Wahrheiten, als Generalisation aus Beobachtung, und sucht diese Auffassung gegen die Einwürfe Whewell's zu vertheidigen. Gegenüber dem ersten Einwand: Wären die Axiome blosser Erfahrungen, so könnten wir von denselben nur durch den Versuch überzeugt sein, muss Mill selbst zugeben, dass wenigstens betreffs des ersten Axiom's eine Ocularinspection nicht bloss unmöglich, sondern auch unerreichbar ist, da wir unmöglich den Linien ins Unendliche folgen können. Auch er muss die Anschauung in der Phantasie zu Hülfe nehmen. Das Recht, dies Experimentiren mit Phantasiebildern in unserm Geiste als Erfahrung zu bezeichnen, gründet Mill darauf, dass unsre Ideen von der Form mit den Sensationen, welche sie erregen, völlig genau übereinstimmen. Woher uns die Erkenntniss dieser Congruenz kommen soll, ist freilich unerfindlich. Dass Mill auf den Einwurf Whewell's: „Es erhellt nicht, wie wir unsre Ideen mit den Realitäten vergleichen können, da wir die Realitäten nur durch unsre Ideen erkennen,“ Nichts Andres zu erwidern weiss, als dass „wir die Realitäten durch unsre Augen erkennen,“ beweist nur, dass diese Schwierigkeit unlösbar ist. Wenn Mill auch das zugegeben werden kann, dass wir ohne jede äussere Erfahrung eine innere Anschauung der geometrischen Figuren, also auch von zwei Graden, die sich schneiden, nicht haben, so ist jene innere Anschauung der Phantasie doch mehr als ein blosses Erinnerungsbild. Sie ist vielmehr das allgemeine Schema, das der Geist in Anlass der Erfahrung bildet, und die Gewissheit beruht darauf, dass der Geist an demselben in blitzschnellem Wechsel alle möglichen Verschiebungen, Veränderungen etc. vornehmen kann, ohne je darauf zu stossen, dass zwei Grade einen Raum einschliessen, also auf einem psychologischen Moment. — Das führt sofort zu dem andern

Argument Whewell's: die Axiome gelten als allgemeine und nothwendige Wahrheiten, Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Urtheils folgt aber nie aus der Erfahrung. Anknüpfend an Whewell's Erklärung nothwendiger Wahrheiten als solcher, deren Negation unbegreiflich sei, führt aber Mill aus der Geschichte der Wissenschaften eine Reihe von Beispielen an, zu zeigen, wie oft ein früher für unbegreiflich gehaltenes Urtheil später allgemein angenommen ward, dass also die Unbegreiflichkeit eines Urtheils nur von der durch Geschichte und Gewohnheit beeinflussten Ideen-Association abhängt. Offenbar ist die Frage nach der Nothwendigkeit unsers Urtheils damit sehr oberflächlich erörtert, ist doch diese selbst wieder eine psychologische Erscheinung, und desshalb aus der Natur des Erkenntnissvermögens zu erklären. Sobald aber, wie durchaus nothwendig, die Begründung der Nothwendigkeit eines Urtheils aus der Natur unsers Erkenntnissvermögens hergeleitet wird, ist die Frage gegen den Empirismus entschieden. Dies aber muss Mill thun, sagt er doch selbst, dass wir bisweilen schon nach einer einzigen Beobachtung ein allgemeines und nothwendiges Urtheil aussprechen, bisweilen nach ausgebreiteter Induction das unterlassen. Da jede Beobachtung als solche der andern völlig gleich ist, kann diese Verschiedenheit doch nur in uns ihren Grund haben. Ueberdies gibt ja Mill selbst zu, dass wir uns nicht einmal in der Einbildung zwei Grade vorführen können, die einen Raum einschliessen; einen Centauern dagegen, der in der Erfahrung ebensowenig gegeben ist, können wir uns sehr leicht vorstellen.

Die Definitionen der Geometrie bezeichnet Mill (I. 175 sq.) als solche, die zugleich Existentialsätze sind, d. h. die reale Existenz des Definirten ohne Weiteres behaupten. Die Definition eines Centauern und eines Dreiecks, die der Form nach gleich sind, sollen sich dadurch unterscheiden, dass letztere die Behauptung der Existenz einschliesst. Dieselbe soll also zwei vollkommen verschiedene Urtheile enthalten: „es kann eine von drei Seiten begrenzte Figur geben,“ und „diese Figur kann ein Dreieck genannt werden.“

Dem gegenüber dürfte jedoch Aristoteles im Recht sein. (Analyt. post. II. 7.) *τί μὲν σημαίνει τὸ τρίγωνον. ἔλαβεν ὁ γεωμέτρης, ὅτι δ' ἐστὶ, δείκνυσσι.* In der That ist mit der Definition eines Dreiecks oder eines Kreises über die erst in der Erfahrung zu erweisende Existenz desselben Nichts gesagt. Mill behauptet nun gar, (I. 280 sq.) dass alles, was anscheinend aus den Definitionen folge, in Wirklichkeit nur aus diesem Postulat der Existenz gefolgert werde, dies Postulat aber sei nur eine Hypothese, ja, positiv unrichtig, da keine reale geometrische Figur der Definition genau entspreche. Wir gestehen, dass diese Behauptung Mill's uns völlig unerklärlich ist! Das Behauptete könnte doch höchstens von der angewandten Geometrie gelten, die ganze Wissenschaft der Geometrie würde aber ebenso richtig sein, wenn auch an den äussern Dingen Nichts gegeben wäre, worauf sie angewandt werden kann, wie ja überhaupt aus der blossen Existenz niemals etwas folgen kann. Ja, die Behauptung, dass in der Erfahrung nirgend eine vollkommene Grade oder ein vollkommener Kreis gegeben sei, drängt ja mit Nothwendigkeit dazu, in der Anschauung und dem Begriff dieser Figuren ein psychologisches und damit a priorisches Moment anzuerkennen, nämlich jene verallgemeinernde, Schema bildende Thätigkeit des Geistes.

Betreffs der Arithmetik wird zunächst die Ansicht abgewiesen, nach welcher die Sätze derselben als bloss wörtliche, ihre Processe als bloss wörtliche Transformationen, als Substitutionen eines Ausdrucks für den andern hingestellt werden. Nach derselben wäre das von Kant als synthetisch bezeichnete Urtheil $7 + 5 = 12$ nicht bloss analytisch, sondern gar identisch. Dieser Satz soll nämlich eine Definition der Zahl 12 sein, oder der Begriff der Zahl 12 soll jede mögliche Art ihrer Entstehung aus andern Zahlen mit einschliessen. Lässt sich dagegen schon einwenden, dass wir in Wirklichkeit doch zunächst nur zum blossen Zählen kommen und erst nachher zu Urtheilen betreffs des Verhältnisses der verschiedenen Zahlen zu einander, so ist von noch grösserem Gewicht, dass alle

Zahlen doch nur Zahlen von bestimmten Dingen sind. Deshalb wird das Urtheil $7 + 5 = 12$ genauer so ausgedrückt: ein Aggregat von 5 Dingen und ein Aggregat von 7 Dingen sind zusammen ein Aggregat von 12 Dingen. Deshalb ist zuzugeben, dass dieser Satz nur auf Anlass von Anschauung zu Stande kommt und nicht fertig im Geiste gegeben ist, aber ihn lediglich auf Erfahrung zurückführen, würde die von Mill wohl bemerkte „merkwürdige Eigenthümlichkeit“ der Sätze, welche Zahlen betreffen, unerklärt lassen „dass sie Sätze sind, die alle Dinge jeder Art betreffen, die unsre Erfahrung kennt,“ dies kann doch nur aus der innern Organisation unsres Geistes stammen, welche, von allen besonderen Eigenschaften oder Attributen der Dinge absehend, zur höchsten Verallgemeinerung im Schema der Gruppen von völlig unbestimmten Dingen fortschreitet.

Wir werden hier schon hingewiesen auf das, was uns noch unverkennbarer entgegentreten wird bei Betrachtung des Axioms der Gleichmässigkeit in der Natur, das Mill als die Grundlage aller Induction bezeichnet. Dasselbe lässt sich auf die allgemeine Form zurückführen; von Gleichem gilt Gleiches, und zerfällt in die beiden Arten der Gleichmässigkeit, in diejenige der Gleichzeitigkeit und diejenige der Folge. Letztere ist für uns die wichtigste, denn auf die Kenntniss derselben ist jede vernünftige Anticipation der künftigen Dinge und jede Macht gegründet, auf diese Dinge einen Einfluss zu gewinnen zu unserm Vortheil. Dies Causalgesetz (I. 402 sq. II. 104 sq.) wird bestimmt als „die allbekannte Wahrheit, dass die Beobachtung eine Unveränderlichkeit der Folge zwischen einer Thatsache in der Natur und einer anderen, die ihr vorhergegangen ist, nachweist.“ Es handelt sich nämlich lediglich um physikalische Ursachen, also darum, dass eine Naturerscheinung die Ursache einer andern Naturerscheinung ist, nicht um die Dinge an sich. Dabei wird auf die wichtige Thatsache hingewiesen, dass selten oder vielleicht niemals diese unabänderliche Folge zwischen einer einzigen folgenden und einer einzigen vorangehenden

Naturerscheinung besteht, sondern die Succession meist nur dann nothwendig erfolgt, wenn eine Summe von Antecedentien vorhanden ist, von denen wir in unwissenschaftlicher Sprache eins als Ursache, die andern als Veranlassung zu bezeichnen pflegen. Wie mit der Auflösung der Causalität in die unabänderliche Folge das eingestandene Zugleichsein von Ursache und Wirkung vereinbar sein soll, wird von Mill nur ungenügend erörtert. Desto mehr bemüht er sich, dem Einwand zu entgehen, aus der Bestimmung der Wirkung als der unveränderlich folgenden, der Ursache als der unveränderlich vorhergehenden Thatsache folge, dass die Nacht die Ursache des Tages sei. Diese Bemühungen erweisen sich jedoch als vergeblich und zeigen deshalb unwiderleglich, dass der Begriff der Causalität neben dem empirischen Moment der Folge noch ein andres, ein psychologisches und damit apriorisches Moment einschliesst. Wenn nämlich Mill behauptet, der Ausdruck „Ursache sei dasjenige Antecedens, dem ein andres Etwas nothwendig folge,“ sei nicht synonym mit dem Ausdruck: „dem ein andres in unsrer Erfahrung beständig gefolgt sei,“ so kann dies Unterscheidende doch nur ein nicht in der Erfahrung gegebenes, nur ein psychologisches Moment sein. Dass erhellt noch klarer, wenn Mill sich so ausdrückt: für seinen Gebrauch des Wortes Ursache sei es nothwendig, zu glauben, dass das Antecedens nicht nur immer diese Folge hatte, sondern auch in Zukunft stets haben werde. Wenn nämlich dieser Glaube aus einer Erfahrung unabänderlicher Folge sich ergibt, aus der andern nicht, so kann dieser Unterschied unmöglich in der stets gleichen Erfahrung liegen.

Betreffs des Axioms der allgemeinen Gesetzmässigkeit der Natur, dessen besondere Anwendung das Causalgesetz ist, behauptet Mill einmal, dass es die Voraussetzung aller Induction sei. Dagegen wird sicher Niemand streiten, ist es doch unerfindlich, wie ein Besonderes zu einem andern Besondern in Beziehung stehen kann, ohne dass das Allgemeine die völlig isolirt und beziehungslos neben einander stehenden Besondern verknüpft. Andererseits soll der-

selbe Satz selbst wieder auf Erfahrung beruhen. Der Widerspruch beider Behauptungen tritt sofort in die Augen; ruht jener Satz selbst auf Induction, so kann er unmöglich die Voraussetzung aller Induction sein, weil vor aller Induction doch eine Induction nicht vorhanden war, ist derselbe die Voraussetzung aller Induction, so kann er nicht selbst auf Induction beruhen, weil er dann sich selbst voraussetzen müsste. Eines oder das Andre, aber nicht Beides. Mill freilich scheut sich nicht, die letzte Consequenz der mangelhaften Begründung des obersten Grundsatzes offen auszusprechen. (II. 108.) „Ich habe die Ueberzeugung, dass Jeder, der an Abstraction und Analyse gewöhnt ist und der seine Fähigkeit aufrichtig dazu braucht, wenn seine Einbildungskraft einmal gelernt hat, die Vorstellung aufzunehmen, keine Schwierigkeit finden wird, sich vorzustellen, dass z. B. in einem der Firmamente, in welche die Astronomie jetzt das Universum eintheilt, Ereignisse aufs Geradewohl und ohne ein bestimmtes Gesetz auf einander folgen können. Auch liegt in unsrer Erfahrung oder in unserm Geiste Nichts, was einen hinreichenden oder in der That nur irgend einen Grund ausmachen könnte, zu glauben, dass dies nirgends der Fall wäre.“ Damit ist streng genommen der Bankerot des Empirismus erklärt. Wenn überall und zu jeder Zeit etwas aufs Geradewohl geschehen kann, ohne bestimmtes Gesetz, so hört jede Erkenntniss auf, so gibt es kein Mittel, über die einzelne Erscheinung hinauszukommen zum Allgemeinen. Und doch muss es ein solches geben, ja, Mill selbst deutet darauf hin. Wenn er sich nämlich darauf zurückzieht, so lange ein gesetzloses Geschehen in der Erfahrung nicht nachgewiesen sei, spreche wenigstens die Wahrscheinlichkeit für solche Gesetze, so macht er bei dieser mehr als bescheidenen Beschränkung des Wissens gar keinen Versuch, die Thatsache zu erklären, dass wir wenigstens stets und überall Allgemeinheiten und Gesetze suchen, dass wir stets „Generalisationen bilden.“ Und doch beruht für Mill alles Erkennen auf diesem Akt. Die Erfahrung aber liefert nur hier Besonderes und dort Beson-

deres, kann aber das Allgemeine nicht liefern, dazu ist nothwendig ein psychologisches und damit apriorisches Moment erforderlich. Ein solches erkennt auch Stuart Mill an, indem er wiederholt von einem „Trieb“ zur Generalisation spricht und diesen „Trieb“ „einen der mächtigsten Züge unsers Geistes“ nennt. Freilich beobachtet er diesen Gedanken nicht weiter, sondern in seinem Eifer, mit allem Uebernatürlichen und Angeborenen, mit allem bereits fertig in den menschlichen Geist Gelegten völlig aufzuräumen, recurirt er auf diesen „Trieb“ nur, wo sein Empirismus allein ihn völlig im Stiche lässt, ohne die nothwendigen Consequenzen auszudenken. Indem nämlich Mill betont, dass das ursprüngliche Materiale aller unsrer Erkenntniss Nichts ist als unsre Sensationen, so ergibt sich für ihn unausweichlich die Consequenz, dass von Gesetzen der objektiven Dinge für uns nicht weiter die Rede sein kann, als für unsre Sensationen und deren Bearbeitung durch unsern Geist Gesetze gelten, dass also jede Generalisation, zu der die Gleichheit oder Aehnlichkeit unsrer Sensationen oder „Ideen“ uns treibt, auch auf eine Allgemeinheit in den Dingen führt. Diese Gesetze und Allgemeinheiten in unsrer psychologischen Thätigkeit auf unsre Sensationen sind also die einzigen, für unsre Erkenntniss zugänglichen Gesetze und Allgemeinheiten der objektiven Dinge, oder wie Lange, auch ein Vertreter der collectiven Fassung des Artbegriffs (Log. Stud. S. 60) sagt: „An die Stelle der festen Classe von Dingen treten zuletzt die festen Gesetze des Werdens und Vergehens; diese Gesetze, die in unserm Geiste begründet sind, werden zugleich als wahre und wirkliche Grundlagen der Natur der Dinge betrachtet. Wären diese Gesetze nicht in der Natur der Dinge verwirklicht, so gäbe es auch keine Naturerkenntniss. Gäbe es keine zusammengehörige, unter gemeinsamem Gesetz stehende Gruppen von Dingen und Vorgängen, so wäre die Induction ein nichtiges Spiel mit unbegründeten Sätzen.“ Daher kann auch das Axiom der Gesetzmässigkeit der Natur nur einen psychologischen Grund haben, nämlich auf der Gesetzmässigkeit der Sen-

sationen und ihrer Beziehungen zu einander beruhen. Wenn nun auch den Empirikern zuzugeben ist, dass dieselbe als ausgesprochener Satz, als angeborene Idee nicht gegeben ist, so ist doch ebenso festzuhalten, dass dieselbe bloss aus der Erfahrung nicht folgt, sondern nur aus unsrer psychologischen Organisation, womit das apriorische Moment unabweisbar gegeben ist. Diese psychologische Organisation näher zu erörtern, würde über den Rahmen dieser Skizze hinausgehen. Nur angedeutet sei, dass es die schematisirende und Schemata in der Anschauung vergleichende Thätigkeit sein dürfte, auf deren Bedeutung auch Kant hinweist, indem er das Schema zum Bindeglied zwischen Begriff und Anschauung macht. (Vergl. Lange. S. 129 sq.) Eine genauere Untersuchung besonders eine sorgfältigere Scheidung des Empirischen und des Psychologischen, sowie strengere Beachtung der Beziehung des letzteren zu den objektiven Dingen hätte Mill bei Betrachtung der „Bildung der Ideen“ (II. 215 sq.) zu demselben Resultat führen müssen.

Können wir danach auch die letzten Grundlagen des Stuart Mill'schen Empirismus nicht anerkennen, so hindert uns das nicht, seine grossartige Leistung anzuerkennen. Das inductive Verfahren hat besonders in den Naturwissenschaften zu einer ungeahnten Bereicherung unsrer Erkenntniss geführt, doch fehlte es an einer wissenschaftlichen Prüfung desselben. Das Hauptmittel der Induction ist das Experiment, für das Mill vier verschiedene Methoden aufstellt und genau erörtert. Das Ziel ist, die Gesetze, auf welche wir geführt werden, fortgehend allgemeineren Gesetzen unterzuordnen bis zur Aufstellung letzter Naturgesetze. Geht auch das Streben dahin, diese Naturgesetze wieder auf ein einziges Gesetz sämtlicher Erscheinungen zurückzuführen, so ist doch die Möglichkeit mehrerer letzter Gesetze zuzugeben. Als Hülfsmittel zur Entdeckung dieser allgemeinen Gesetze sind die Hypothesen unentbehrlich, sowie die bloss auf Beobachtung gegründeten empirischen Gesetze. Zu einer genauen und sichern Induction gehört auch die Kenntniss des Zufalls

und der Mittel zur Elimination desselben, eine Einsicht in die Berechnung der Wahrscheinlichkeit, sowie die Bekanntschaft mit den möglichen Fehlschlüssen. Als Hülfsoperationen der Induction sind auch von grosser Bedeutung die Beobachtung und Beschreibung, die Bildung der Ideen oder allgemeinen Begriffe, die Classification und die Sprache, über deren Bedeutung für und Beziehung zu den logischen Processen des Denkens ausführliche Erörterungen gegeben werden. Mit seltenem Scharfsinn, unterstützt durch ein reiches Wissen aus allen Gebieten, hat Stuart Mill alle diese Fragen auf das Eingehendste geprüft, und für die inductive Forschung ohne Zweifel ein bleibendes, ein classisches Werk geliefert. Doch können wir auf diese Untersuchungen, die als Methodenlehre zur Handhabung des Experiments von unschätzbarem Werth sind, hier deshalb nicht näher eingehen, weil ein Ueberblick über dieselben nur durch sehr umfangreiche Mittheilungen zu geben wäre. Dagegen müssen wir den Versuch, diese Methode der Induction auch auf die Geisteswissenschaften anzuwenden, etwas näher in's Auge fassen. Alle Wissenschaften kommen allerdings zu Stande ohne eine bewusste Theorie ihres Verfahrens, ihre Vervollkommnung ist jedoch ohne dieselbe nicht möglich. Bis jetzt sind schon die meisten Wissenschaften auf diesen höhern Standpunkt der philosophischen Erkenntniss erhoben, nur die Geisteswissenschaften stehen noch auf der niedern Stufe. Sollen dieselben durch Anwendung der vorher aufgestellten Regeln der Induction auf eine höhere Stufe erhoben werden, so ist zunächst festzustellen, ob denn die Grundlage aller Induction, die Gleichförmigkeit oder Gesetzmässigkeit alles Geschehens, auf dies Gebiet Anwendung erleidet. Die gewöhnliche Annahme der Freiheit bestreitet das. Stuart Mill sucht es ihr gegenüber zu beweisen. Er bestimmt die behauptete philosophische Nothwendigkeit dahin: „wenn die in dem Geiste eines Individuums vorhandenen Motive und der Charakter und die Neigungen des Individuums gegeben sind, so kann seine Handlungsweise unfehlbar gefolgert werden.“ Dies, dass unser Wollen und Handeln

die unveränderliche Folge unsres vorausgegangenen Geisteszustandes sind, setzt Jeder bei Beurtheilung seiner selbst und Anderer voraus, es widerspricht nicht unserm Gewissen, hat auch Nichts Entwürdigendes für uns. Der Widerspruch gegen diese Lehre gründet sich nach Stuart Mill auf einen falschen Begriff der Nothwendigkeit. Indem nämlich der Ausdruck Nothwendigkeit im gewöhnlichen Sprachgebrauch auf die Thätigkeit solcher Ursachen angewandt wird, die man für zu gewaltig hält, als dass sie aufgehoben werden könnten, also gleichbedeutend mit Unwiderstehlichkeit, versteht man unter der Nothwendigkeit eines Geschehens meist nicht bloss die Gleichförmigkeit der Ordnung und die Fähigkeit, vorausgesagt zu werden, sondern zugleich einen gewissen äussern Zwang. Der Fatalist glaubt deshalb nicht bloss, dass das, was geschehen wird, das unfehlbare Resultat der es erzeugenden Ursachen ist, sondern er glaubt auch, es sei nutzlos dagegen anzukämpfen, sein Charakter werde für ihn, nicht durch ihn gebildet, ihn zu ändern stehe nicht in seiner Macht. Das bezeichnet Mill als Irrthum. Der Charakter wird freilich durch die Umstände gebildet, aber der eigne Wunsch, ihn in einer besondern Weise zu bilden, ist einer dieser Umstände und keineswegs einer von denen, die am wenigsten Einfluss haben. Freilich wird auch dieser Wunsch für uns gebildet, nämlich durch die Erfahrung der schmerzlichen Folgen des frühern Charakters oder durch ein starkes, zufällig erregtes Gefühl der Bewunderung oder des Verlangens, aber zu glauben, wir hätten nicht die Macht, unsern Charakter zu ändern, und zu glauben, wir werden diese Macht nur gebrauchen, wenn wir es wünschen, sind zwei sehr verschiedene Dinge. — Offenbar fehlt dieser Erörterung der Freiheit noch Eins. Der Wunsch unsern Charakter zu ändern, bewirkt dies nicht direkt, sondern nur indirekt durch Herbeiführung derjenigen Umstände, die den Charakter zu ändern im Stande sind. Ist der Entschluss dazu unmittelbare Folge des Wunsches, etwa nur durch die grössere oder geringere Stärke desselben bedingt, so ist er, und mit ihm

die Wirkung, nämlich die Aenderung des Charakters, lediglich für uns bewirkt durch die äussern Umstände, nicht aber unsre That. Ist dagegen dieser Entschluss nicht bloss äusserlich bedingt, sondern in uns begründet, so ist damit der gewöhnliche Begriff der Freiheit wieder eingeführt. Es erhellt also, dass wenigstens Mills Argumentation zur Lösung dieses Problems nicht ausreicht.

Mit der Aufhebung der Freiheit und der allgemeinen Zurückführung aller Phänomene des geistigen Lebens auf strenge Gesetzmässigkeit ist die Möglichkeit einer Wissenschaft des Geistes begründet, das letzte Ziel derselben wäre, dass wir mit voller Gewissheit voraussagen können, wie ein Individuum sein ganzes Leben hindurch denken, fühlen und handeln werde. Dies Ziel wird jedoch wegen der grossen Mannichfaltigkeit der zusammenwirkenden Ursachen, wegen der Verwicklung und der Verborgenheit der verschiedenen Gesetze schwerlich je erreicht werden. Wir müssen uns vielmehr damit begnügen, die allgemeinen Gesetze betreffs der grossen Mehrheit des Menschengeschlechts, einer Nation oder einer Classe von Menschen aufzustellen, die dann allerdings in besondern Fällen vielfach modificirt werden können. Ganz ähnlich kennen wir z. B. betreffs der wechselnden Erscheinungen von Ebbe und Fluth nur die wichtigsten Ursachen, Anziehung von Sonne und Mond, nicht aber die unbedeutenden, wie Gestalt des Meeresgrundes und der Küste etc. Die allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur müssen jedoch verknüpft werden mit den allgemeinen Naturgesetzen. Die Wissenschaft des Geistes zerfällt ihm in Psychologie, Ethologie, Sociologie.

Alle Zustände des Geistes werden entweder durch andre Zustände des Geistes erzeugt, oder durch Zustände des Körpers. Dass letzteres bei den Sensationen der Fall ist, wird allgemein zugestanden; betreffs der Gedanken, Emotionen, Willensakte, ist es eine viel verhandelte Setreitfrage, ob auch sie in derselben Weise von physischen Zuständen abhängen. Dann beständen die sogenannten Associationen zweier Gedanken in Wahrheit nicht zwischen diesen

Gedanken, sondern zwischen den beiden Zuständen des Gehirns oder der Nerven, die den Gedanken vorausgingen, alle Gleichförmigkeiten der Succession von Geisteszuständen wären bloss abgeleitet von den Gesetzen der Succession der sie verursachenden Zustände des Körpers. Dann würde die Psychologie zu einem blossen Appendix der Physiologie werden. Comte fasst die Sache in dieser Weise. Mill protestirt nachdrücklich dagegen und betont die Selbständigkeit specifisch geistiger Gesetze. Näher zugehört stützt sich jedoch diese Forderung nicht auf den Nachweis, dass die entgegen stehende Ansicht falsch sei, sondern nur auf den Hinweis, dass auch bei Voraussetzung ihrer Wahrheit, die geistigen Erscheinungen unsrer Beobachtung weniger verborgen sind, als die denselben zu Grunde liegenden körperlichen Zustände. Die eigentlich geistigen Gesetze, die das Objekt der Psychologie bilden, zerfallen in allgemeine, wie z. B. dass jeder Eindruck in uns eine Idee wirkt, d. h. in der Erinnerung wiederholt werden kann, ohne dass der verursachende Eindruck wiederholt wird, die Gesetze der Ideenassociation u. a. und in specielle, die aus dem Zusammenwirken jener resultiren. — Den wichtigsten Gegenstand der Geisteswissenschaft bilden die Gesetze der Charakterbildung, denn die allgemeinen Gesetze derselben, zusammen mit den besondern Umständen des einzelnen Falles, ergeben das Ganze der Erscheinungen der menschlichen Gefühle und Handlungen. Dieselben lassen sich weder durch Beobachtung noch durch Experiment feststellen, sondern nur durch Deduction aus den allgemeinen Gesetzen des Geistes, indem man eine bestimmte Reihe von Umständen voraussetzt, und sieht, welchen Einfluss dieselben auf die Bildung des Charakters haben werden. Dadurch entsteht die Wissenschaft der Ethologie, welche ermittelt, welche Charakterart nach den, von der Psychologie aufgestellten allgemeinen Gesetzen des Geistes durch irgend eine Reihe von physischen und moralischen Umständen erzeugt wird. Ihre Anwendung gibt die Erziehungslehre. — Eine Wissenschaft von der menschlichen Gesellschaft ist erst in der

jüngsten Zeit überhaupt versucht, wirklich ausgeführt noch nirgend. Alle socialen Erscheinungen aber sind Phänomene, erzeugt durch die Wirkung äusserer Umstände auf Massen von menschlichen Wesen, müssen sich also auf die Gesetze des individuellen geistigen Lebens zurückführen lassen. Wegen der Vielheit der Ursachen und ihres verwickelten Zusammenwirkens werden diese Gesetze der Gesellschaft nie völlig erkannt werden, doch gewiss annähernd bei Anwendung der richtigen Methode. Falsch jedoch ist die chemische oder experimentelle Methode. Betreffs des Zusammenwirkens verschiedener Ursachen ist nämlich diejenige Methode nach naheliegender Analogie die mechanische genannt, welche die vereinigte Wirkung mehrerer Ursachen als die Summe der Wirkung der einzelnen Ursachen betrachtet, diejenige die chemische, welche die Gesamtwirkung als eine völlig neue und andersartige ansieht, die socialen Phänomene müssen vielmehr auf die Gesetze des individuellen Geistes zurückgeführt werden, da die Gesellschaft nur durch das Zusammentreten einzelner Individuen gebildet wird. Die geometrische oder abstrakte Methode erkennt, dass die socialen Gesetze nur durch Deduction zu finden sind, aber indem sie, die Geometrie zum Muster nehmend, von widerstreitenden Kräften, die einander aufheben und modificiren, Nichts weiss, betrachtet sie die verwickelten socialen Erscheinungen als das Resultat einer einzigen Kraft, als Wirkung einer einzigen Eigenschaft der menschlichen Natur, z. B. die Interessen-Philosophie der Schule Bentham's. Die richtige Methode der socialen Wissenschaft ist entschieden die physikalische oder concret deductive, und die umgekehrt deductive oder historische Methode. Alle socialen Erscheinungen werden ohne Zweifel beherrscht von den psychologischen und ethologischen Gesetzen. Nach deren Feststellung liegt also die Schwierigkeit nur darin, bei der Verwicklung des Zusammenwirkens der unberechenbar vielen Agentien ein einzelnes Vorkommniss auf die einfachen Gesetze zurückzuführen. Absehend von dieser Complicirtheit betrachten die einzelnen socialen Wissenschaften

die socialen Zustände, als ob sie nur von einem Agens abhängen, z. B. die Nationalökonomie als lediglich vom Streben nach Reichthum abhängig, das ist die physikalische Methode. Die historische sucht nachzuweisen, welches die Ursachen sind, die bestehende Gesellschaftszustände erzeugen.

Dieser Logik der Wissenschaften wollte nun Stuart Mill noch eine Logik der Praxis oder der Kunst zur Seite stellen. Diese Absicht ist jedoch nicht ausgeführt, wir besitzen nur am Schluss seines Werkes einige darauf bezügliche Bemerkungen. Die Wissenschaft hat es mit dem Seienden zu thun, ihre Resultate bewegen sich im Indikativ. Das Charakteristische der Kunst dagegen ist der imperative Modus. Sie setzt einen irgendwie beabsichtigten Zweck, zu dessen Verwirklichung sie freilich stets der Beihülfe der theoretischen Wissenschaft bedarf, da allein diese uns lehren kann, welche Mittel zur Erreichung eines Zweckes geeignet sind; die Zwecke selbst aber gehören der Kunst oder Praxis an. Dieselben beruhen sämmtlich darauf, dass sie in unserm Geiste ein Gefühl des Beifalls erregen, müssen sich jedoch auf einen einzigen, völlig allgemeinen Grundsatz zurückführen lassen. Die allgemeine Kunst des Lebens hat das Rechte, das Zweckmässige, das Schöne in den menschlichen Handlungen zu ordnen und zerfällt deshalb in Moral, Politik und Aesthetik. Der oberste Grundsatz aller menschlichen Praxis, der gilt für die Moral wie für die Politik und Aesthetik, dürfte in der Förderung des Glücks aller empfindenden Wesen bestehen. Dagegen spricht nicht, dass öfter grade solche Handlungen als tugendhaft erscheinen, welche das Glück opfern, denn theils ist schon für den Einzelnen dies nur das Mittel für grösseres Glück, theils kommt es nicht auf das Glück des Einzelnen an, sondern auf dasjenige der Gesamtheit.

Von den zahlreichen kleinen und grössern Abhandlungen und Schriften Mill's werden wir hier nur die auf Moral und Religion bezüglichen ins Auge fassen. Die Schrift: „Ueber die Freiheit“ gibt nicht, wie der Titel

vermuthen lässt, eine eingehende Erörterung des Problems der menschlichen Willensfreiheit, sondern behandelt die gesellschaftliche oder bürgerliche Freiheit, also die Frage, wie weit eine Beschränkung der Freiheit des Einzelnen durch die Gesammtheit statthaft ist. Von dem Grundsatz aus, dass der einzige Zweck, wegen dessen es der Gesammtheit zusteht, sich in die Freiheit des Handelns irgend eines ihrer Mitglieder zu mengen, die Verhütung einer Benachtheiligung Anderer sei, fordert Mill die weitgehendste Freiheit des Gedankens und der Rede, die Freiheit für jeden Einzelnen unabhängig von der Schablone der Gesellschaft seine Persönlichkeit nach ihrer individuellen Eigenthümlichkeit zu pflegen und auszubilden, die geringste Gewalt der staatlichen Gemeinschaft über ihre Glieder. — Auch hier finden wir die Ansicht ausgesprochen, die Nützlichkeit sei der letzte Prüfstein aller ethischen Fragen; eine eingehende Besprechung findet dieselbe in der Abhandlung über „das Nützlichkeitsprincip“. Doch fehlen auch hier manche Erörterungen, die zu einer wissenschaftlichen Besprechung des höchsten ethischen Princips nothwendig gehören. Betreffs des Beweises dieses Grundsatzes wird lediglich darauf hingewiesen, dass oberste Prinzipien im Wege des Schliessens nicht können bewiesen werden, dass Fragen nach Zwecken darauf gehen, welche Dinge wünschenswerth sind, als wünschenswerth dasjenige erscheint, wonach die Menschen streben, ohne Zweifel aber alle Menschen nach Glückseligkeit streben. Auch eine Ableitung der einzelnen sittlichen Forderungen aus dem höchsten Princip wird gar nicht versucht. Die Abhandlung beschränkt sich vielmehr auf Beiträge zum Verständniss und zur rechten Würdigung der Glückseligkeitstheorie. Dieselbe sagt: Handlungen sind in dem Grade recht, als sie auf Förderung der Glückseligkeit abzielen, unrecht, als sie das Gegentheil bewirken. Dem Einwand, dass der Mensch einen höhern Zweck habe, als das Vergnügen, ist entgegenzuhalten, dass es gar verschiedene Arten von Vergnügen gibt, von denen einige wünschenswerther sind, als die

andern. Unzweifelhaft gibt nämlich Jeder denjenigen Vergnügen den Vorzug, die aus unsern höhern Fähigkeiten fliessen, das Streben nach Glückseligkeit fällt also mit der Bethätigung unsrer höchsten geistigen Fähigkeiten zusammen. Ueberdies wird nicht die höchste Glückseligkeit des Individuums gesucht, sondern das grösste Maass von Glückseligkeit in der Menschheit überhaupt, weshalb auch die Selbstaufopferung sittlich gut ist, sobald dadurch die Glückseligkeit Andrer gefördert wird. Desshalb muss das Interesse des Einzelnen in möglichste Harmonie gesetzt werden mit dem Interesse des Ganzen und zur Erreichung dieses Zieles Erziehung und öffentliche Meinung den Einzelnen dahin bringen, dass er sein Glück stets nur im Zusammenhang mit der allgemeinen Glückseligkeit in's Auge fasst.

Ueber die Religion handeln die drei erst nach Mill's Tode herausgegebenen Essays über „die Natur“, „die Nützlichkeit der Religion“, „der Theismus.“ Die erste, aus früherer Zeit stammende Abhandlung, „Natur“, beginnt mit einer dialektischen Erörterung des vieldeutigen Wortes Natur. Dieselbe führt zu zwei Hauptbedeutungen. Natur bezeichnet einmal alle in der äussern und innern Welt vorhandenen Kräfte und deren Wirkungen, ferner im Gegensatz zur Kunst alles das, was ohne Mitwirkung des Menschen geschieht. Die Redewendungen, welche die Natur als Richtschnur des menschlichen Handelns hinstellen, setzen nicht einen dritten Begriff von Natur. Die Prüfung dieser Meinung, dass die Natur als das Seiende der Maassstab des Guten als des Sein-Sollenden sei, ist Aufgabe dieser Abhandlung. Die Forderung, der Natur zu folgen, ist, den Begriff Natur im ersten Sinne genommen, völlig müssig, da der Mensch auch wider seinen Willen und auch bezüglich seines Willens als Naturwesen den Gesetzen alles natürlichen Geschehens mit Nothwendigkeit unterworfen ist. Den Begriff Natur im zweiten Sinn genommen, ist jene Forderung nicht bloss unvernünftig, weil jede Handlung des Menschen eine Veränderung, und sofern sie gut ist eine Verbesserung der

Natur ist, also zu der Regel des Handelns, dem spontanen Verlauf der Dinge, in Widerspruch steht, sondern auch unsittlich. In der Natur nämlich sind Vorgänge ganz gewöhnlich, die dem Menschen, wenn sie durch seine Thätigkeit herbeigeführt werden, als die schwersten Verbrechen angerechnet werden. Wie oft vernichtet die Natur in gewaltthätiger und hinterlistiger Weise das Leben des Menschen vor Erreichung seines eigentlichen Zieles, wie oft rafft sie gerade die Besten dahin, wie oft zerstört ein Orkan die Hoffnungen eines Jahres oder verödet die Sturmfluth weite Küsten. Die Welt als Ganzes treibt uns deshalb zu der Behauptung: Wenn der Schöpfer der Welt alles thun kann, was er will, dann will er das Elend, die einzige moralisch zulässige Rechtfertigung dieser That-sache liegt darin: Gottes Allmacht ist beschränkt, dieselbe reicht nicht aus, seine Güte zu verwirklichen. Für den Menschen ergibt sich daraus die Pflicht, (hier berührt Mill sich merkwürdig mit dem Parsismus) als Bundesgenosse eines Wesens von vollkommener Güte aber beschränkter Macht an der fortgehenden Verwirklichung des Guten mitzuarbeiten. — für thatkräftige Menschen jedenfalls ein erhebender Gedanke. Ebenso wenig wie das Weltall als Ganzes kann auch ein Theil desselben als Gesetz für unser Handeln dienen, die natürlichen Triebe des Menschen hat man nämlich als solche Regel bezeichnet und die „natürliche Gerechtigkeit“ als das Höchste hingestellt. In der Natur des Menschen liegt nämlich neben den Keimen zu den höchsten Tugenden so viel Unkraut, dass die natürliche Entwicklung nur zu einem Zustand der Wildheit und Rohheit führt, aus dessen Bekämpfung in der Cultur erst die Sittlichkeit sich entfalten kann, die sittliche Aufgabe besteht also nicht in der Nachahmung, sondern in der Verbesserung der Natur, sowohl derjenigen ausser, wie derjenigen in dem Menschen.

Die Abhandlung „die Nützlichkeit der Religion“, untersucht, ob der Nutzen des Glaubens innerlich und allgemein, oder lokal, vorübergehend und in gewissem Sinne zufällig ist, und ob die Wohlthaten, die er gewährt,

nicht auf andrem Wege ohne die in der Religion damit verknüpften Uebel erreicht werden können. In socialer Beziehung schreibt man der Religion gewöhnlich die ganze, einem System sittlicher Pflichten inne wohnende, durch Erziehung eingepflanzte und durch die geltende Meinung zur Herrschaft gebrachte Macht zu. Die genauere Betrachtung zeigt jedoch, dass diese Macht auf das menschliche Verhalten zu ihrer nächsten und eigentlichen Quelle die Autorität im Allgemeinen, die Macht der Erziehung und der öffentlichen Meinung haben. Viele Beispiele, z. B. des Eides vor Universitäts- und Zollbehörden, zeigen, dass die Religion ohne die öffentliche Meinung keine Macht ist. Als Lehrmittel der Moral dagegen hat die Religion bei alten Völkern gedient, aber bei weiterer Entwicklung ist diese Sanction der Moral durch die Religion überflüssig, kann sogar hinderlich sein. In individueller Beziehung fragt sich, welche Bedürfnisse des menschlichen Gemüths die Religion befriedigt und welche Eigenschaften sie entwickelt. Die Zurückführung der Religion auf Furcht ist abzuweisen, sie entspringt vielmehr aus der spontanen Richtung des Gemüths, alle natürlichen Gegenstände als belebt zu betrachten. Sobald es nun absurd erschien, dass Dinge der Natur, die weit mächtiger waren, als der Mensch, doch nicht vermochten zu thun, was der Mensch thut, z. B. sprechen, betrachtete man die Gegenstände als leblos, aber als Geschöpf und Werkzeug eines unsichtbaren Wesens. Auf diesen Glauben folgte dann die Furcht. Die Fortdauer der Religion ist genügend erklärt durch die enge Begränzung des menschlichen Wissens gegenüber der Unbegränzttheit seines Verlangens nach Wissen. Das menschliche Dasein ist in Geheimniss gehüllt; die enge Sphäre unsrer Erfahrung ist ein kleines Eiland inmitten eines unbegränzten Meeres, das durch seine Tiefe und Dunkelheit unsre Gefühle mit Ehrfurcht erfüllt und unsre Einbildungskraft spornt. Zu erfahren, welche Ursache und Kraft unsre Welt zu dem gemacht hat, was sie ist und welche Mächte ihr zukünftiges Schicksal bestimmen, ist ein Gegenstand des höchsten Interesses.

Dieses Interesse (hier kommt Mill auf denselben Gedanken, wie Fr. Albert Lange) sucht der Mensch durch das freie Spiel seiner Phantasie zu befriedigen, indem er die Lücken seines Wissens mit den ihr homogensten Gebilden ausfüllt, erhabenen und erhebenden, wenn die Phantasie eine hehre, niedrigen und gemeinen, wenn sie eine am Boden klebende ist. Religion und Poesie befriedigen Beide dasselbe Bedürfniss, nämlich das idealer Vorstellungen, grösser und schöner, als wir sie in der Prosa des Lebens verwirklicht finden. Der Unterschied besteht darin, dass die Religion diese Vorstellungen der Einbildungskraft als in einer andern Welt wirklich setzt. Der Werth der Religion für das Individuum als Quelle persönlicher Befriedigung ist deshalb unbestreitbar. Es bleibt nur zu erwägen, ob es, um dieses Gutes theilhaftig zu werden, nothwendig ist, die Gränzen der Welt, welche wir bewohnen, zu überschreiten. Mill's Meinung geht nun dahin, dass die Idealisierung unsers irdischen Lebens und die Pflege einer hohen Vorstellung dessen, was daraus gemacht werden könnte, eine Religion zu schaffen vermöchte, welche ebensogut wie der Glaube an unsichtbare Mächte geeignet wäre die Gefühle zu erheben, und bei gleicher Unterstützung durch die Erziehung noch mehr geeignet wäre, das Verhalten zu veredeln. Diese Religion wäre sogar besser als der Supernaturalismus, zunächst, weil sie unabhängig ist, dann, weil sie der Voraussetzung der positiven Verkehrtheit der Menschen entrathen kann und durch den Gedanken, einen nicht allmächtigen Schöpfer in der Verwirklichung des Guten zu unterstützen, das sittliche Streben mächtig fördert. Auf die Aussicht auf ein zukünftiges Leben ist zu verzichten.

Die Abhandlung „Theismus“ bezeichnet den Polytheismus als dem Menschen weit natürlicher, denn den Monotheismus. Die Entwicklung des Monotheismus wird deshalb auch nicht auf die innere Entwicklung der Religion zurückgeführt, sondern auf den äussern Einfluss des wissenschaftlichen Studiums, das in der Natur ein einheitliches zusammenhängendes System erkennt. Lässt sich gegen die Annahme, dass die Natur durch einen souverä-

nen Willen regiert werde, nun auch Nichts einwenden, sobald dieser Wille als nach unwandelbaren Gesetzen wirksam gedacht wird, so fragt sich doch, welche Gründe dafür sprechen. Der Beweis für eine erste Ursache übersieht, dass in jeder Veränderung in der Natur auch ein dauerndes Element enthalten ist, die Substanz und ihre inhärenten Eigenschaften. Für das Ganze der Natur ist dies bleibende Element der gleich bleibende Betrag von Kraft, diese wieder auf den Geist als Ursache zurückzuführen ist allerdings möglich, aber nicht nöthig. Der Beweis aus der allgemeinen Uebereinstimmung der Menschen ist ebenso verfehlt wie derjenige aus der subjektiven Idee von Gott. Der teleologische Beweis beruht mit seiner Behauptung eines zweckmässigen Weltplanes auf einem Inductionsschluss; wenn nun die Thatsache der Zweckmässigkeit auch durch die Theorie des „Ueberlebens des Fähigsten“ erklärt werden kann, so ist doch der Schluss auf einen intelligenten Geist als Urheber der Welt mindestens sehr wahrscheinlich. Betreffs der Eigenschaften dieses Wesens spricht nun die Betrachtung der Natur unwiderleglich für eine Macht und Intelligenz, grösser als die menschliche. Gegen die Annahme der Allmacht spricht dagegen die Unvollkommenheit der Welt, während der Annahme eines vollkommenen Wissens und einer vollkommenen Weisheit Nichts entgegensteht. Bloss durch diese Beschränkung der Macht schwindet die Schwierigkeit, Gott neben der Allmacht auch absolute Güte und Gerechtigkeit zuzuschreiben. Dass der Schöpfer das Vergnügen seiner Geschöpfe gewollt habe, ist wahrscheinlich und demselben deshalb Wohlwollen beizulegen, doch spricht vieles dagegen, die Glückseligkeit der Geschöpfe als einzigen oder als Hauptzweck des Schöpfers zu bezeichnen. Betreffs der Unsterblichkeit der Seele gibt eine eingehende Betrachtung ihres Wesens weder einen positiven Beweis für noch einen negativen Beweis gegen die Unsterblichkeit. Ebensowenig gibt die Analyse aller übrigen Gegenstände der Natur eine Präsumption gegen die Unsterblichkeit des denkenden und bewussten Princip

im Menschen. Der Glaube an dieselbe stützt sich theils auf die Unannehmlichkeit des Aufgebens seiner Existenz, theils auf die allgemeinen Traditionen der Menschheit. Diese Veranlassungen des Glaubens können jedoch nicht dienen als vernünftige Gründe desselben. Auch aus dem vorhin aufgestellten Begriff Gottes folgt kein Grund für die Annahme eines jenseitigen Lebens. „Es gibt also auf Grund der natürlichen Religion keinerlei Sicherheit für ein Leben nach dem Tode. Aber Niemandem, dem es seiner Befriedigung zu dienen oder seinen nützlichen Zwecken förderlich zu sein scheint, ein künftiges Dasein als möglich zu erhoffen, ist es verwehrt, diese Hoffnung zu nähren.“ Das Dasein eines Gottes und Welterschöpfers vorausgesetzt, liegt keine Unwahrscheinlichkeit in der Annahme, dass Gott auch in fortgehender Sorge um das Beste seiner Schöpfung ihr einen Beweis davon gebe durch Mittheilung einer Kunde, die über das hinausgeht, was sie ohne Unterstützung mit ihren eignen Kräften erreichen könnten, also durch Offenbarung. Die Beweise für dieselbe sind allerdings ungenügend. Die innern Beweise, mit ihrem Schluss von der innern Vortrefflichkeit der Lehren auf ihren göttlichen Ursprung, können nämlich nur als negative Kriterien gelten, die äussern aber laufen schliesslich auf das Wunder hinaus, dessen Annahme unsrer wissenschaftlichen Bildung nicht zuzumuthen ist.

Das Endergebniss der Untersuchung ist dieses: das rationelle Verhalten des Geistes gegenüber dem Uebersinnlichen ist der Skepticismus, gleich sehr vom Glauben wie vom Atheismus unterschieden. Daneben jedoch hält Mill die Hingabe an eine Hoffnung, die nur im Bereiche der Einbildungskraft liegt, nicht für unvernünftig, sondern zur Verschönerung des Lebens, das in der blossen Wirklichkeit eng und schal ist, für statthaft und geboten. Ueberdies sieht er in der, in der Religion gegebenen Idee eines vollkommenen Wesens, die in der Person Gottes und Christi angeschaut wird, eine mächtige Stütze der Moral.

Das Christenthum und der römische Staat zur Zeit des Kaisers Septimius Severus.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Düsseldorf.

I. Die sogenannte Friedensepoche der christlichen Kirche vom Regierungsantritt des Septimius Severus im Jahre 193 bis zum Beginn der **officiellen** Verfolgung im J. 202.

1. Eusebius dehnt die mit dem Regierungsantritt des Commodus (reg. 180 bis Ende 192) anhebende Friedensära der Christen auch noch fast auf das ganze erste Decennium des Septimius Severus aus; wenigstens lässt er die septimianische Verfolgung erst im zehnten Regierungsjahre jenes Fürsten, d. i. 202, beginnen (H. e. V, 21, verglichen mit VI, 1. 2. 7). Mit dieser Chronologie stimmt der heidnische Autor Aelius Spartianus überein: Aus der Combination von Sept. Sev. c. 17 mit c. 16 erhellt, dass Severus erst im J. 202 sein weiter unten zu besprechendes christenfeindliches Edict erlassen hat. Diesem mehr negativen Zeugniß der beiden Quellen — auch Eusebius betont für 193. 202 weniger die entschieden günstige Situation der Kirche denn das Nichtvorhandensein kaiserlicher Verfolgungsacte — liesse sich eine authentische positive Bezeugung der glücklichen äusseren Lage der Christenheit in jenem Zeitraum an die Seite stellen, wenn die Worte Tertullians (De corona militis c. 1): *Mussitant*

denique tam bonam et longam pacem periclitari sich unzweifelhaft auf die Friedensepoche 180—202 bezögen, mit andern Worten, wenn es ausgemacht wäre, dass die Schrift *de corona militis* nicht, wie Tillemont (*Mémoires* [Brüsseler Ausgabe] III¹, S. 384 f. 387. 562. 566; III², S. 27. 50) annimmt, im J. 235, zu Anfang der Regierung Maximins I. sondern schon Ende 201 oder Anfang 202 entstanden ist. Nun hat die letztere Chronologie, welche die gewöhnliche ist, zwar einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich, aber über jeden Zweifel erhaben dürfte sie nicht sein (vgl. meinen Aufsatz „Christenverfolgung Maximins I.“ *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1876, H. IV, S. 536—539); aus *cor. mil. c. 1* lassen sich also für den vorliegenden Zweck keine vollgültigen Schlüsse ziehen. Aber an einer anderen Stelle bezeugt der Zeitgenosse Tertullian (vgl. *ad Scapulam c. IV*, ed. Rigaltius) in authentischster Weise, dass Septimius Severus sich anfangs nicht nur jeglicher Verfolgungsacte enthalten hat, sondern geradezu als wohlwollender Freund und Beschützer des Christenthums aufgetreten ist: Den Christen Proculus, der ihn einst, wie er glaubte, von einer schweren Krankheit geheilt hatte, liess er nach seinem Regierungsantritt aufsuchen und gewährte ihm bis an dessen Lebensende ein würdiges, behagliches Asyl in seinem eigenen Palaste. Ohne Widerstreben duldete es der Imperator, dass sich christliche Einflüsse bei der ersten Erziehung seines älteren Sohnes Antoninus Caracalla geltend machten; *lacte Christiano educatus* nennt den Prinzen Tertull. l. c. Endlich denkt er nicht im Entferntesten daran, christliche Männer und Frauen senatorischen Ranges auch nur im Geringsten wegen ihres Glaubens zu belästigen; im Gegentheil, er stellt ihnen in einem Specialfall öffentlich ein vortheilhaftes Zeugniss aus und nimmt sie sogar persönlich auf das Nachdrücklichste wider die Angriffe des fanatischen heidnischen Pöbels in Schutz¹). Die

1) Beiträge zur kritischen Interpretation der schwierigen Stelle (Tert. *ad Scap. c. IV*) bietet der „Anhang“ zu diesem Abschnitt.

Dankbarkeit des Kaisers gegen Proculus kam also der gesammten Kirche zu Gute. Ein weiteres Motiv der christenfreundlichen Gesinnung des Fürsten erblicken Dodwell (*Diss. Cypr. XI. De paucitate martyrum ad calcem der Fellus'schen Ausgabe des Cyprianus S. 79, § XLII*) und Tillemont (*Mémoires III¹. S. 193*) mit Recht in dem Umstand, dass Sever's Nebenbuhler in der Herrschaft, Pescennius Niger und Clodius Albinus, keine Parteigänger unter den Anhängern Jesu zählten (vgl. Tert. *ad Scap. c. II . . . tamen nunquam Albiniani nec Nigriani . . . inveniri potuerunt Christiani etc.*). Die Christen jener Zeit beobachteten eine solche absolute Zurückhaltung von politischen Intriguen weniger freilich aus Sympathie für Severus — die Sache aller drei Machthaber war ja gleich legitim oder vielmehr illegitim — denn aus religiöser Schwärmerei, aus Abscheu vor weltlichen Dingen überhaupt (Tert. *l. c.*). Endlich erhellt aus einem Tert. *ad Scap. c. III* berichteten Vorfall, dass Severus im J. 196 selbst in heidnischen Beamtenkreisen als Christenfreund galt: Der Präses Cäcilius Capella, der selbst während der Belagerung von Byzanz die dortigen Christen verfolgte, wünschte, als die Stadt dem Kaiser ihre Thore öffnen musste, den Christen Glück zu dieser Veränderung der politischen Lage¹).

Das Wohlwollen des Kaisers für die Christen hatte also seinen letzten Grund in den soeben angedeuteten rein persönlichen Motiven; kaum aber möchte ich es wagen, auch Sever's allgemeine Religionsanschauung als ein der Kirche günstiges Moment zu verwerthen. Aeusserstens kann man zugeben, dass der Imperator von Hause aus kein Fanatiker für den griechisch-römischen Polytheismus war: eine Begeisterung für die Staatsreligion war bei ihm durch seine besondere Vorliebe für die sogenannte Mathesis, d. h. für Astrologie oder Wahrsagekunst, ausgeschlossen (vgl. Spartian. Pescenn.

1) Diese Stelle wird weiter unten im andern Zusammenhang genauer interpretirt werden.

Nig. c. 9 [quod quidem dicunt ipsum Severum de mathesi, qua callebat, dixisse]; vgl. Spart. Antoninus Geta c. 2 [. . . Severus, gnarus geniturae illius, cuius ut plerique Afrorum peritissimus fuit etc.], ibid. c. 3)¹⁾. Anderseits darf man aus seiner afrikanisch-punischen Abstammung — die in der Provinz Tripolis belegene Stadt Leptis war seine Heimat²⁾ —, sowie aus dem Umstande, dass er in zweiter Ehe die Syrerin Julia heirathete (Spart. Sev. c. 3), keine übereilten Schlüsse bezüglich einer Vorliebe des Kaisers für fremde, namentlich syrische Culte herleiten. Denn trotz seiner afrikanischen Herkunft hat sich Septimius Severus aus der Schule der römischen Staatsmänner von der conservativen Richtung der berühmten Rechtsgelehrten Papinian, Paullus und Ulpian bis zum Kaiserthron emporgearbeitet; Dies beweist seine griechisch-römische Jugendbildung, seine bewundernde Verehrung für Marc Aurel, den würdigen Jünger der stoischen Philosophie, und die stattliche Stufenfolge der von ihm, zumeist unter den Kaisern Marc Aurel und Commodus, bekleideten Staatsämter: fast alle Provinzen des Occidents hat er abwechselnd als Proconsul, Legat oder Quästor verwaltet (vgl. Cass. Dion. rer. Roman. l. 75 c. 16. 17 [ed. Imm. Becker T. II], Spart. Sev. c. 1 bis 5. 10. 18. 19.; Spart. Anton. Geta c. 2: . . . idque amore Marci, vel fratrem suum quem [scil. Sept. Sev.]

1) Hiermit steht Spart. Sev. c. 15 nicht im Widerspruch: multos etiam, quasi Caldaeos aut vates de sua salute consulissent, interemit, praecipue suspectus (corr.: suspectos!) unumquemque idoneum imperio, cum ipse parvulos adhuc filios haberet etc. Denn aus diesen Worten erhellt nur so viel, dass Severus eine bekannte verbrecherische Magie, gegen die heidnische wie christliche Imperatoren stets eingeschritten sind (vgl. z. B. Amm. Marc. [ed. Bipont.] l. XXIX, c. 1. 2), als Vorwand zur Beseitigung wirklicher oder vermeintlicher Gegner seiner Dynastie benutzt hat.

2) Vgl. Herodian. historiae. (ed. Irmisch, vol. II) l. II. c. 9, § 2 (Σεβήρος ἀρῆς τὸ μὲν γένος Αἰθῦς καὶ.), Spart. Sev. c. 1 (Severus Africa oriundus imperium obtinuit, cui civitas Lepti.) c. 18 (Tripolim, unde oriundus erat, . . . securissimam reddidit).

dicebat et cuius philosophiam litterarumque institutionem semper imitatus est). Und wenn er auch persönlich kein Enthusiast für die alten Sacra war, so hat er doch in seiner Eigenschaft als Herrscher die griechisch-römischen Staatsgottheiten stets in Ehren gehalten. Auf seinen Münzen finden sich die Symbole folgender Numina: Jupiters, Minervas, Apollos, des Bacchus und des Hercules, der Ceres, des Mars, endlich des Sonnengottes (vgl. Eckhel D. N. part. II, vol. VIII S. 168. 170—172. 174. 185 f. 190). Alle diese Götter kommen schon auf Münzen der Jahre 193—197 incl. vor, also auf Medaillen gerade der christenfreundlichen Periode des Severus. Ferner, Spart. Sev. c. 23 berichtet, dass der Kaiser alle im Laufe der Zeit zerfallenen Staatsgebäude der Hauptstadt wiederherstellen liess (. . . . Romae omnes aedes publicas, quae vitio temporum labebantur, instauravit etc.); unter jenen aedes publicae sind unzweifelhaft Tempel mit einbegriffen. Weiter hat Severus zu Ehren des Bacchus und des Hercules einen prächtigen Tempel gebaut (vgl. Cass. Dion. l. 75 c. 16). Diese Notiz und das zahlreiche Vorkommen des Dionysos auf den Münzen des Kaisers (vgl. z. B. die Medaille L. Septimius Severus perpetuus Aug. Imp. II | Dis auspibus Trib. P. II) Cos. II. scheint die Vermuthung Eckhels (VIII S. 171) zu rechtfertigen, dass Severus dem Bacchus-Cult sogar geradezu mit Vorliebe zugethan war. Noch weniger als aus der punischen Abstammung des Kaisers und der syrischen Herkunft der Julia lässt sich des Ersteren Inclination speciell für syrische Sacra aus Münzen des Jahres 197 mit den Symbolen des Mithrasdienstes (vgl. Eckhel VIII S. 176) oder aus einer gewissen Vorliebe des Fürsten für die ägyptische Gottheit Serapis erschliessen (Spart. Sev. c. 17: iucundam sibi peregrinationem hanc propter religionem dei Sarapidis . . . fuisse, Severus ipse semper ostendit); denn Severus hat sein Wohlgefallen am Serapis-Cult erst unmittelbar nach Veröffentlichung seines christenfeindlichen Edictes bekundet (Sev. c. 16. 17).

2. Man hat allen Grund zur Annahme, dass der

Kaiser bis zum J. 202 seiner christenfreundlichen Gesinnung treu geblieben ist oder doch vor 202 persönlich keinen christenfeindlichen Act unternommen hat. Hierfür spricht nicht nur der Vergleich von Eus. h. e. VI, 1. 2. 7 und Spart. Sev. c. 17 mit Tert. ad Scap. c. IV, sondern auch der Umstand, dass das Edict von 202 verhältnissmässig so milde ausgefallen ist; denn es untersagte nur den Uebertritt zum Christenthum. Eine weitere Stelle Spartians (Antoninus Caracallus c. 1: septennis puer [scil. Caracallus] cum conlusorem suum puerum ob Judaicam religionem gravius verberatum audisset, neque patrem suum neque patrem pueri velut auctores verberum diu respexit) könnte vielleicht, unter gewissen Voraussetzungen, so gedeutet werden, als wäre Severus schon im J. 195, also lange vor Erlass seines Edictes, persönlich christenfeindlich aufgetreten. Eine genaue Prüfung unserer Stelle dürfte hier um so mehr angezeigt sein, als die darin liegende soeben erwähnte Schwierigkeit bisher, so weit ich sehe, allen meinen Vorgängern auf diesem Gebiete entgangen ist.

Es ist zunächst die Frage: Darf man in dem Ausdrucke „ob Judaicam religionem“ Christianam substituiren, mit andern Worten, hat man unter dem misshandelten Gespielen des liebenswürdigen Knaben Caracalla, dem dieser aufrichtiges Mitleid bezeugt, einen christlichen oder einen jüdischen Knaben zu verstehen? In ersterem Sinne habe ich bereits in meinem Aufsatze „Alexander Severus und das Christenthum“ (Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877, H. I, S. 49) die Stelle interpretirt und aus dem Vergleich derselben mit Tert. ad Scap. (lacte Christiano [scil. Caracallus] educatus) den Schluss gezogen, dass einst christliche Knaben die Gespielen des jugendlichen Kaisersohnes gewesen sind. Harnack dagegen (Anzeige meiner Abhandlungen „Alex. Sev.“ und „Christenverfolgung Maximins I.“, Theol. Literaturztg. 1877, Nr. 7, S. 167) will in wörtlicher Auffassung des ob Judaicam religionem in dem Gespielen des Prinzen durchaus einen jüdischen Knaben erblicken. Folgende

Erwägungen veranlassen mich aber, an meiner Interpretation festzuhalten: So viel ist freilich einzuräumen, dass der römische Staat schon seit Trajan das Christenthum nicht mehr als jüdische Secte gelten liess, sondern klar und scharf zwischen Juden und Christen unterschied (vgl. Plinii epistol. X, 97. 98). Wie wenig vollends Septimius Severus über die selbständige Existenz des Christenthums im Zweifel war, erhellt aus Spart. Sev. c. 17, wonach dieser Kaiser im J. 202 den Uebertritt zum Judenthum und Christenthum untersagte. Dass ferner der Heide Spartianus, der Zeitgenosse eines Diocletian und Constantin, die beiden Religionen als zwei von einander unabhängige Culte angesehen hat, bedarf keines Beweises. Andererseits ist aber wohl zu beachten, dass die Juden sich in der römischen Kaiserzeit, ja schon seit Julius Cäsar der Privilegien einer *religio licita* erfreuten (vgl. z. B. Tert. Apol. [ed. Oehler] c. 21, Lamprid: Alex. Sev. c. 22). Allerdings fand unter Septimius Severus, wie soeben erwähnt wurde und im nächsten Abschnitt des Näheren gezeigt werden soll, eine vorübergehende Suspension dieser staatlichen Anerkennung des Judenthums statt, aber das geschah erst im J. 202, und der Spart. Carac. c. 1 erzählte Vorfall trug sich schon im J. 195 zu: der Kaisersohn wird als siebenjährig bezeichnet und war im J. 188 geboren (vgl. Tillemont, Hist. des emper. Rom. III, S. 108). Es lässt sich also weit eher annehmen, dass im J. 195 ein christlicher Knabe am Hofe des Severus wegen seines Glaubens miss handelt wurde — eine Annahme, der in Anbetracht der damaligen Christenfreundlichkeit des Imperators freilich auch Schwierigkeiten genug entgegenstehen —, als ein jüdischer. Wenn nun Spartian gleichwohl ob *Judaicam religionem* sagt, so ist das nichts denn eine absichtliche Nachlässigkeit des Ausdrucks, ein fingirtes Verwechseln der den Heiden verhassten christlichen Religion mit dem den Römern immerhin verächtlichen Judenthum. Ein derartiges bewusstes vornehmes Ignoriren des Christenthums ist ja überhaupt den heidnischen Schriftstellern der spätern Kaiserzeit sehr geläufig; sehr charak-

teristisch in dieser Hinsicht ist es ja, dass sich in sämtlichen Kaiserbiographien der „*Scriptores historiae augustae*“ nur wenige Zeilen finden, worin direct der Christen gedacht wird (vgl. auch Lampr. *Al. Sev.* c. 51). Uebrigens haben alle früheren Interpreten unserer Stelle statt des *Judaicam* ein *Christianam* substituirt und demgemäss den betreffenden Knaben für einen Christen angesehen, so z. B. Pamelius (edit. *Tertulliani oper.*, *vita Tertulliani* S. 26), Rigaltius (ed. *Tertull. opera*, S. 71, Note d), Baronius (*Ann. eccl.* II [Venetiis 1706] S. 254, §§ II. III), Casaubonus (*Annotat.* S. 130, Nr. 29 ad *calcem historiae augustae* ed. Salmasius, Parisiis 1620), H. Dodwell (*a. a. O.* S. 82, § XLVII), Samuel Basnage (*Ann. politico-eccles.* II, S. 201, § XXII) und Tillemont (*Hist. des emper.* III, S. 91. 108; *Mém.* III¹, S. 193).

Aus den Worten: *septennis puer neque patrem suum neque patrem pueri velut auctores verberum diu respexit* erhellt, dass der junge Prinz nicht nur den Kaiser, sondern auch den Vater des Knaben als den Urheber der Misshandlung seines Gespielen ansah. Hiernach war der letztere also jedenfalls ein christlicher oder jüdischer Convertit. Auch ist Folgendes nicht minder klar: Gehörte der Vorfall etwa erst dem Jahre 202 an, so wäre die auf die Religion des mißshandelten Knaben bezügliche Frage indifferent; denn es läge alsdann einfach ein Specialfall einer freilich äusserst brutalen Vollstreckung des gegen den Uebertritt zum Judenthum oder Christenthum gerichteten kaiserlichen Edictes vor. Die betreffende Begebenheit fällt aber unzweifelhaft schon in's J. 195; also schon damals soll der Kaiser einen Knaben bloss wegen Annahme des Christenthums auf das Roheste misshandelt haben! Um nun den gewaltigen Widerspruch, der, scheinbar wenigstens, in unserer Stelle im Vergleich zumal mit *Tert. ad Sc. c. IV* liegen dürfte, auszugleichen, muss in erster Linie betont werden, dass auch nicht der geringste Grund vorhanden ist, das von Tertullian, dem Zeitgenossen Severs, über dessen Christenfreundlichkeit Berichtete in Zweifel zu ziehen: Es

lässt sich gar nicht annehmen, der christenfreundliche Imperator, der noch im J. 196 selbst in heidnischen Beamtenkreisen als Beschützer des Christenthums galt und, wie es scheint, in einer noch etwas spätern Zeit christlichen Männern und Frauen senatorischen Ranges öffentlich ein vortheilhaftes Zeugniß ausstellte und sie gegen den Fanatismus des Pöbels wirksam vertheidigte, hätte in einer frühern Zeit einen christlichen Gespielen seines Sohnes misshandeln lassen. Eine solche Brutalität muss schon in Berücksichtigung der grossen Zärtlichkeit Severs für seine Söhne als unglaublich gelten (vgl. Cass. Dion. l. 75 c. 14, Herod. l. III, c. X, § 3, c. XIII, § 3. 8—14, Spart. Sev. c. 1. 18, Ant. Carac. c. 1. 11. Geta c. 4. 5). Spartian sagt aber auch gar nicht ausdrücklich, dass Severus persönlich der Urheber jenes rohen Actes gewesen ist; der Biograph berichtet bloss, der Prinz hätte den Vater des Knaben und den eigenen Vater für die moralische Ursache jener Misshandlung gehalten; ich denke mir die Sache so: Caracalla hat sich in seiner Vermuthung insofern getäuscht, als er auch den eigenen Vater für den traurigen Vorfall mit verantwortlich machte: die That war ohne Vorwissen und gewiss auch wider Willen des Kaisers geschehen; die Misshandlung wird auf Veranlassen des unnatürlich grausamen fanatischen Vaters des jugendlichen Bekenners erfolgt sein.

Gewiss hat also Septimius Severus persönlich vor 202 nichts gegen das Christenthum unternommen; da er sich aber ebenso wenig wie alle seine Vorgänger und Nachfolger bis auf Gallienus entschliessen konnte, dasselbe durch ein förmliches Toleranzdict zu einer *religio licita* et *adscita* zu erheben, so blieb die Friedensepoche von 193 bis 202 von partiellen Christenhetzen keineswegs unberührt; ja man darf sagen: keine Friedensära der vorconstantinischen Kirche ist durch verhältnissmässig so bedenkliche vereinzelte Bedrückungen der Anhänger Jesu so getrübt worden, wie die in Rede stehende Zeit der

„Ruhe“. Die Motive solcher partieller Verfolgungen waren seit Trajan theils der wilde Fanatismus des heidnischen Pöbels, der u. A. in der Existenz des Christenthums die moralische Ursache öffentlicher Unglücksfälle, verheerender Naturereignisse erblickte, theils das Vorhandensein älterer Staatsgesetze, auf Grund deren einzelne Statthalter auch ohne specielle kaiserliche Ermächtigung, ja selbst unter christenfreundlichen Regierungen öfter ihrem Christenhass nach Belieben Befriedigung verschaffen konnten. Was den letztern Punkt, die juridische Basis nicht bloss einzelner, sondern sämtlicher Christenverfolgungen, betrifft, so hat unlängst Le Blant in seiner beachtenswerthen Abhandlung „*Sur les bases juridiques des poursuites, dirigées contre les martyrs*“ (*Comptes rendus de l'Académie des inscript. etc.* T. II [Paris 1866], S. 358—373) auf Grund der römischen Rechtsquellen, verschiedener Andeutungen und Ausführungen der Kirchenväter, zumal Tertullians, und mancher Stellen aus echten Märtyreracten überzeugend nachgewiesen, dass die Christen im vorconstantinischen Staat überhaupt bestraft werden konnten: I. als Majestätsverbrecher (*maiestatis rei*), und zwar a) als Mitglieder von gesetzwidrigen Vereinen (*haereticarum, coetus illiciti, nocturni, collegia illicita*) und b) wegen Weigerung, dem Genius der Kaiser zu opfern, als *impii, inreligiosi in principes* (*ἀσεβείς*). II. als *sacrilegi* wegen Verwerfung der Staatsgottheiten. III. als *magi, malefici, detentores librorum magicorum* wegen des Instituts des Exorcismus, wegen angeblich von Christen vollzogener wunderbarer Heilungen, endlich wegen Nichtauslieferung der biblischen Schriften. IV. als *inductores religionis peregrinae et illicitae*. Wir dürfen hinzufügen, dass V. bis zum Anfang des 3. Jahrh. auch das zum Reichsgesetz erhobene Rescript Trajans an Plinius Anwendung auf die Christen finden konnte. Ich werde nun im Folgenden in speciellerer Schilderung der christenfreundlichen Regierungsepoche des Septimius Severus und unter thunlichster Rücksichtnahme auf die damalige Situation der Christen in den einzelnen Provinzen ein Zweifaches nach-

weisen, einmal in wie weit das Wohlwollen des Kaisers im Vereine mit anderen besonderen Umständen im Stande gewesen ist, theils vorübergehend der Gesamtkirche theils wenigstens den Christengemeinden in manchen Gegenden einen im Wesentlichen ungetrübten Frieden zu verschaffen, und dann inwiefern in einigen Gegenden trotz des kaiserlichen Wohlwillens auch vor 202 über die Anhänger Jesu in Folge ihrer soeben angedeuteten staatsrechtlichen Unsicherheit schwere Stürme hereinbrachen.

3. Neander (Allg. Gesch. der christl. Religion Ia [Hamburg 1825] S. 182) nimmt an, dass „die Bürgerkriege zwischen Pescennius Niger . ., Clodius Albinus . ., Septimius Severus . . ., wie alle öffentlichen Unglücksfälle, den Christen nicht günstig sein konnten,“ während Dodwell (a. a. O.) Ruinart (Acta martyrum [Ratisbonae 1859], praef. gen. S. 28, § 42) und Tillemont (Mém. III¹, S. 192) das Gegentheil behaupten. Ehe ich diese interessante Streitfrage discutire, ersuche ich den Leser, sich an folgende historische Daten zu erinnern. Im J. 193 wurden gegen Didius Julianus fast gleichzeitig zu Imperatoren ausgerufen: Septimius Severus von den illyrischen Legionen, Pescennius Niger im Orient, Clodius Albinus in Gallien (vgl. z. B. Capitolini Clod. Albin. c. 1). Seit der Ermordung des Julianus (1. Juni 193) gebot Severus über Illyrien (im weiteren Sinne), Italien, Afrika und wahrscheinlich auch über Spanien; im nächsten Jahre (194) brachte er in Folge der schnellen Besiegung Nigers auch den gesammten Orient in seine Gewalt; nur Byzanz wurde nach dem Sturze des Pescennius von dessen Anhängern noch Jahre lang behauptet und von Severus erst 196 eingenommen; im J. 197 mussten nach dem Untergang des Clodius Albinus auch Britannien und Gallien dem nunmehrigen Alleinherrscher Septimius Severus huldigen (vgl. die Quellenbelege bei S. Basnage II, S. 204, § IV. 211, § II). Die vorliegende Streitfrage ist also streng genommen eine doppelte: I. Sind im J. 193/194 resp. 193—197 in den Reichsgebieten der Kaiser Pescennius Niger und Clodius Albinus christenfeindliche Acte vorgekommen?

II. Haben in dem Reichsantheil des Severus schon vor 197 vereinzelte Christenverfolgungen stattgefunden? Gegen die Neander'sche These spricht erstens der historische Zusammenhang: Jene Bürgerkriege beherrschten naturgemäss fast ausschliesslich das Interesse aller sonst christenfeindlichen Elemente im Staate, dürfen also in ihrer Wirkung hinsichtlich der Christen keineswegs mit Erdbeben, Feuersbrünsten und anderen öffentlichen Unglücksfällen auf eine Stufe gestellt werden. Zweitens, schon Tillemont (a. a. O. S. 192) hat mit Fug die zwanglose Manier, mit der die Christen im Orient und Occident den Paschastreit ausfechten konnten, als Argument für seine Annahme verwerthet, wonach im Anfange der Regierung des Severus die äusser'e Ruhe der Christenheit ungefährdet blieb. Und in der That, die zahlreichen Synoden, die in den Jahren 192—194 in allen Gegenden der römischen Welt, zu Rom, in Gallien resp. wahrscheinlich zu Lyon, zu Korinth, in Ephesus, zu Palästina, zu Osrhoëne, bezüglich der Zeit der Osterfeier stattfanden¹⁾, sowie der ungestörte briefliche Verkehr zwischen dem occidentalischen und dem orientalischen Episcopat, insbesondere zwischen dem römischen Bischof Victor und Polycrates von Ephesus einerseits und zwischen Irenäus von Lyon und Victor anderseits (vgl. Eus. h. e. V, 23. 24; weitere Quellenbelege bei Tillemont, Mém. a. a. O. S. 175—186. 479—482), beweisen unzweideutig, dass damals in der gesammten römischen Welt, sowohl in dem Gebiete des Severus als auch in den Staaten seiner beiden Nebenbuhler, die Christenheit sich einer grossen Freiheit der Action in Behandlung ihrer innern Angelegenheiten erfreute. Dodwell (S. 79, § XLI) behauptet aber zu viel, wenn er für die Jahre 193—197 gar keine Martyrien zulassen will. Wenigstens erhellt aus

1) Tillemont (Mém. III¹ S. 175 192) versetzt freilich den Paschastreit in eine etwas spätere Zeit (zwischen 194 und 196 resp. in's J. 195 oder 196), aber die Chronologie von R. A. Lipsius (Chronologie der röm. Bischöfe S. 174) ist doch wohl vorzuziehen, da sie eine genauere Fixirung der Episcopatsjahre Victors zur Voraussetzung hat (vgl. S. 171—173).

einer in diesem Zusammenhange bisher fast stets übersehenen Stelle, nämlich aus Tert. ad Scap. c. III, dass selbst die in den Jahren 193—196 hart bedrängten Einwohner von Byzanz noch Zeit fanden, das Blut ihrer christlichen Mitbürger zu vergiessen. Ein Statthalter Namens Cäcilius Capella verfolgte selbst während der Belagerung dieser Stadt durch Severus die dortigen Christen und rief ihnen, als dieses letzte Bollwerk der Pescennianer gefallen war, ironisch zu: Frohlocket, ihr Christen (Possumus aequae et exitus quorundam praesidium tibi proponere, qui in fine vitae suae recordati sunt deliquisse, quod vexassent Christianos Caecilius Capella in illo exitu Byzantino, Christiani gaudete, exclamavit). Der Sinn der laconischen Worte Capellas „Gaudete Christiani“ kann nach dem Zusammenhang nur der sein: Freuet euch, ihr Christen, dass ihr in Folge der Capitulation dieser Stadt von mir, eurem Verfolger, befreit werdet. Hierin liegt freilich, wie schon erwähnt wurde (oben S. 275), zugleich ein Beweis, dass Severus damals, d. i. im J. 196, selbst in heidnischen Kreisen als Christenfreund galt. erinnert man sich, dass die Christen nach Tert. ad Sc. c. II es geflissentlich vermieden, die Sache eines der beiden Prätendenten Niger und Albinus zu fördern, so lässt sich die Vermuthung kaum abweisen, die Christen hätten im belagerten Byzanz weniger aus religiösen denn aus politischen Gründen, wegen ihrer Theilnahmlosigkeit für die von der Stadt bis auf's Aeusserste vertheidigte Sache der Pescennianer, Verfolgungen erduldet¹⁾.

1) Meines Wissens hat bisher nur Ruinart (Acta mart., praef. gen. S. 27, § 40) von dem Berichte Tertullians über den Christenverfolger Cäcilius Capella Notiz genommen und folgende nicht unrichtige, aber auch keineswegs erschöpfende Interpretation der schwierigen Stelle gegeben: Ex illis unus est Caecilius Capella, qui in exitu Byzantino, Christiani gaudete exclamavit, quod scilicet capto per Severum Byzantio, persecutio, quam ipse commoverat, cessatura esset. Ruinarts Vermuthung (a. a. O.), der spätere Sectirer Theodot der Gerber hätte in dieser Verfolgung der byzantinischen Christengemeinde seinen Glauben verleugnet (Epi-

Neander (a. a. O.) will aber auch noch eine Stelle eines Zeitgenossen des Severus, des Clemens von Alexandrien (Stromat. I. II c. XX, § 125, S. 226, Clementis Alex. opera ed. Gulielmus Dindorfius vol. II Oxonii 1869), zu Gunsten seiner These verwerthen; dort wird nämlich ungefähr Folgendes berichtet: Täglich sehen wir zahlreiche Märtyrer vor unsern Augen verbrennen, kreuzigen, enthaupten (*ἡμῖν δὲ ἄφθονοι μαρτύρων πηγὰὶ ἐκάστης ἡμέρας ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν θεωρούμεναι παροπτωμένων, ἀνασκινδυνωμένων, τὰς κεφαλὰς ἀποτεμνομένων κτλ.*). Aber Neander überschätzt die Beweiskraft dieser Stelle gewaltig; denn selbst in dem Falle, wenn seine Voraussetzung, der ägyptische Bischof hätte seine Stromata schon zu Anfang der Regierung des Severus verfasst, richtig wäre, worüber sogleich mehr, so können sich jene Worte doch nicht ausschliesslich auf eine specielle Verfolgung der alexandrinischen resp. ägyptischen Christen aus der Zeit des Septimius Severus beziehen, sie haben vielmehr eine allgemeinere Bedeutung. Aus dem zunächst folgenden Satze (*τούτους πάντας ὁ παρὰ τοῦ νόμου φόβος εἰς Χριστὸν παιδαγωγήσας συνήσκησε τὸ εὐλαβὲς καὶ δι' αἱμάτων ἐνδείκνυσθαι*) und noch mehr aus folgenden der ganzen Stelle unmittelbar vorangehenden Worten: *Καλῶς ὁ Ζήνων ἐπὶ τῶν Ἰνδῶν ἔλεγεν ἕνα Ἰνδὸν παροπτούμενον ἐθέλειν ἰδεῖν ἢ πάσας τὰς περὶ πόνου ἀποδείξει μαθεῖν* erhellt nämlich unzweifelhaft, dass Clemens nicht bloss von Blutzeugen seiner Zeit, sondern ganz allgemein von christlichen Martyrien spricht: er stellt der widersinnigen Todesverachtung indischer Fanatiker das auf wahrhaft religiöser Ueberzeugungstreue basirende christliche Martyrium aller Zeiten gegenüber. Zweitens ergibt der

phanus, haeres. II c. 54), lautet nicht sehr wahrscheinlich; denn man ist berechtigt, die Excommunication Theodots von Byzanz durch den römischen Bischof Victor I. mit R. A. Lipsius (a. a. O. S. 173 f.; vgl. auch „Quellen der ältest. Ketzergesch.“ S. 147 f.) schon etwa in's J. 189 zu versetzen (vgl. Eus. h. e. V 28). Der spätere Sectenstifter wird also wohl schon in der letzten Zeit Marc Aurels Christum abgeschworen haben.

Vergleich unserer Stelle mit der berühmten Aëusserung eines andern freilich jüngern Zeitgenossen des Septimius Severus, des Origenes (*Contra Celsum* III 8, ed. Lommatzsch), wonach bis auf Philippus Arabs nur wenige und sehr leicht zu zählende Gläubige zu gewissen Zeiten das Martyrium erlitten haben (*ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασι κτλ.*), dass der alexandrinische Bischof die Tragweite der Christenverfolgungen stark übertrieben hat (vgl. die Parallelstelle Irenaeus c. haeres. l. IV c. 33, § 9: *multitudinem martyrum in omni tempore praemittit [ecclesia] ad patrem*). Dass aber Clemens auch auf irgendwelche ägyptische Christenverfolgungen seiner Zeit anspielt, dies freilich wird durch obige Einwendungen wohl nicht ausgeschlossen. Es handelt sich also jetzt darum, die Abfassungszeit der *Stromata* möglichst genau zu fixiren. Dass diese Schrift überhaupt unter Septimius Severus entstanden ist, lässt sich nicht bestreiten; denn seine chronologischen Berechnungen datirt der Autor selbst wiederholt auf das Ende des Kaisers Commodus (l. I c. XXI, § 139 S. 112 [*ἀπὸ δὲ τοῦ πρώτου ἀγῶνος ἐπὶ τὴν Κομόδου τελευτὴν ἔτη ἑκατὸν ἑνδεκα*], § 139 S. 113, § 140 S. 113. 114). Aus dieser chronologischen Angabe hat schon Eus. h. e. VI, 6 mit Recht geschlossen, dass das Buch der Zeit des Kaisers Septimius Severus angehört. Wie Neander, so nimmt auch Tillemont (*Mém.* III¹, S. 318. 319. 524. 525) an, dass die *Stromata* schon um 194, also zu Anfang der Regierung des Severus, entstanden sind, und macht zu Gunsten dieser These zwei Gründe geltend, erstens die eben erwähnte Datirung auf den Tod des Commodus und dann die zahlreichen Citate, die gelehrte Form der Schrift, die eher auf eine Epoche äusserer Ruhe denn auf Verfolgung hinweist. Hierauf lässt sich Folgendes erwidern: Was das erste Argument anbelangt, so liegt darin wenigstens kein zwingender Beweis; es ist ja denkbar, dass der Verfasser nur desshalb seine chronologische Berechnung nicht auf Severus datirt hat, weil ihm diese Regierung natürlich noch nicht wie

die des Commodus als vollendetes Ganze vorlag. Das zweite Argument ist ganz hinfällig; denn unsere entscheidende Stelle, die, wie wir gesehen haben, eben Anspielungen auch auf Christenverfolgungen seiner Zeit enthält, ist dem französischen Forscher entgangen. Das Richtige hat schon Baronius (Ann. II, S. 208 § XXII) geahnt; er meint unter Bezugnahme auf l. II c. XX, die Stromata könnten nur zur Zeit der septimianischen Verfolgung entstanden sein. Correcter ist noch die Chronologie Ruinarts (S. 29, § 43), der nicht ansteht, auf Grund unserer Stelle den alexandrinischen Clemens als Gewährsmann für die officiële Verfolgung der Jahre 202 ff. zu verwerthen. Auch aus Eusebius lässt sich schliessen, dass die Stromata nicht vor 202 verfasst sind; allerdings sagt er VI, 6. 8 ganz allgemein, das Buch gehöre der Zeit des Severus an, aber in der nächsten Umgebung dieser Stelle VI. 1. 2 sqq. spricht er bloss vom zehnten Regierungsjahre Severs und überhaupt von dessen christenfeindlicher Periode und bemerkt ausdrücklich, diese Verfolgung hätte gleich anfangs am furchtbarsten in Aegypten und zumal in Alexandrien gewüthet. Da nun Eusebius, der orientalische Bischof, für 193—202, wie überhaupt keine Christenverfolgung, so auch speciell keine Bedrückungen der ägyptischen Kirche kennt, so bietet der alexandrinische Clemens, so weit sich seine Aeusserung überhaupt auf die Gegenwart bezieht, eben nur eine Bestätigung der von Eusebius ziemlich ausführlich geschilderten Bedrängnisse der ägyptischen Christengemeinden, die in Folge des kaiserlichen Rescriptes von 202 stattfanden. — Da nach dem Gesagten, abgesehen von den Grausamkeiten in Byzanz, vor 197 sich keine partiellen Bedrückungen der orientalischen Kirche nachweisen lassen, und da anderseits für die Jahre 197—202 nicht einmal bezügliche spätere Traditionen existiren, so darf man annehmen, dass zwischen 193 und 202 der äussere Friede der morgenländischen Christenheit im Wesentlichen völlig unerschüttert geblieben ist.

4. Um so härtere Leiden brachen aber schon lange

vor Veröffentlichung kaiserlicher Edicte, seit 197 und zumal seit 200, über die occidentalische Christenheit herein; diese Verfolgung erstreckte sich zumeist über Rom, noch mehr über das proconsularische Afrika und wahrscheinlich auch über die dem alten carthaginiensischen Gebiete zunächst belegene Provinz Numidien: die in jenen Territorien wohnenden Christen wurden theils die Opfer der Feindseligkeit einzelner Statthalter, die auf sie die bereits oben (S. 281—283) im Allgemeinen charakterisirten alten Staatsgesetze anwandten, theils hatten sie unter der Volkswuth zu leiden.

Was zunächst den ersten Punkt betrifft, so wurden damals zahlreiche Christen vor dem Forum der Proconsuln verurtheilt: a. als Angehörige einer *religio* oder *factio illicita* (vgl. Tertull. Apol. [ed. Oehler] c. 5. 6. 21. 38 [Proinde nec paulo lenius inter licitas factiones sectam istam deputari oportebat, a qua nihil tale committitur, quale de illicitis factionibus timeri solet?]); ad nationes [ed. Oehler] l. I c. 10), b. auf Grund des Trajan-Rescriptes (Ad. nat. l. I c. 2. 3: Porro sententiae vestrae nihil nisi Christianum confessum notant; nullum criminis nomen exstat, nisi nominis crimen est)¹⁾, c. als sacrilegi wegen ihrer Weigerung, die Staatsgottheiten anzuerkennen (Tert. Ap. c. 1—27), d. als maiestatis rei resp. als impii, inreligiosi in principes wegen ihrer Weigerung, dem Genius des Kaisers zu opfern (Ap. c. 28—50; vgl. zumal Ap. c. 32 und ad nat. I, 17). Die häufigsten Beschuldigungen waren damals sacrilegium und zumal impietas in principes: der Widerlegung dieser beiden Anklagepunkte hat der carthaginiensische Presbyter vorzugsweise sein Apologeticum geweiht. Wem es auffallen sollte, dass schon vor 202 manche Christen trotz des persönlichen Wohlwollens des Kaisers als inreligiosi in principes hingerichtet wurden, der möge bedenken, dass Septimius Severus, ganz entsprechend seinem despotischen Regime, die Zulässigkeit von Majestätsprocessen in keiner Weise erschwert hat; um so eher durften es also servile Statthalter wagen, auch

1) Vgl. Hase, Kirchengesch., 8, Aufl. S. 49.

ohne kaiserliche Ermächtigung gerade auf Grund dieser Anklage gegen Christen vorzugehen¹⁾. Die Strafen, die damals manche Anhänger Jesu wegen ihres Glaubens erdulden mussten, so wie die ganze Procedur gegen dieselben, wie sie uns Tertullian schildert, entsprechen im Wesentlichen genau den in den betreffenden Staatsgesetzen vorgesehenen Bestimmungen. Dass man zuweilen über Buchstaben und Geist derselben hinausging, in andern Fällen milder verfuhr, lag in der Natur der Sache und war theils von der Menge der Angeklagten theils vom Charakter der Statthalter theils von sonstigen besonderen Verhältnissen bedingt. So wurde z. B. das bekannte Trajan-Rescript damals in seiner Anwendung verschärft, wie es schon unter Marc Aurel, zumal in Lyon und Vienne (vgl. Eus. h. e. V, 1), geschehen war. Trajan stellte die einmal dem Richter vorgeführten Christen nur vor die Alternative, entweder zu leugnen — ein seltsamer fast unlogischer Ausdruck statt „Rücktritt zur Staatsreligion“! —, oder aber die Todesstrafe zu erleiden; dagegen verpflichtete er den Richter nicht, das „Leugnen“ durch Martern zu erzwingen. Um 200 suchte man aber in den oben bezeichneten occidentalischen Territorien den Christen durch die Folter die „Leugnung“ ihres Glaubens geradezu zu erpressen (Tert. ad. nat. I, 2: *Nam nocentes quidem perductos, si admissum negent, tormentis urgetis ad confessionem, Christianos vero sponte confessos tormentis comprimitis ad negationem*; vgl. Hase a. a. O.). Als Todesstrafen, die damals gegen überzeugungsfeste Christen verhängt wurden, nennt Tertullian die Enthauptung, die Kreuzigung, den „Kampf“ (sic!) mit den Bestien des Circus, den Scheiter-

1) Die Anklage auf Magie habe ich im Text mit Absicht übergangen, da es nicht ausreichend bezeugt ist, dass damals auch auf Grund dieser Beschuldigung Christen verurtheilt wurden: Tertullian schweigt über diesen Punkt, nur in den weiter unten zu besprechenden Acten der scillitanischen Märtyrer (c. IV, Ruinart S. 132) heisst es: *Saturninus proconsul dixit: Qui sunt libri, quos adoratis legentes? Speratus respondit: Quatuor evangelia et epistolas s. Pauli etc.* (vgl. auch Ruinart S. 133 c. III). Es wird aber der Gegenstand im weiteren Verlaufe der Acten nicht mehr erwähnt.

haufen (Ap. c. 12: *Crucibus et stipitibus imponitis Christianos Ad bestias impellimur Ignibus urimur etc.*; Scorpiace [ed. Rigaltius] c. 1: *Alios ignis, alios gladius, alios bestiae Christianos probaverunt; ad martyras c. 4*). Diese Todesstrafen verhängte überhaupt die römische Gesetzgebung gegen *maiestatis rei* und *sacri-legi*. So entscheidet z. B. über die *impii* in *principes* der berühmte Rechtsgelehrte Paullus, der Zeitgenosse der Kaiser Septimius und Alexander Severus, *Sentent. V, 29, 1* (bei Le Blant S. 360): *Humiliores bestiis obijciuntur vel vivi exuruntur, honestiores capite puniuntur*. An derselben Stelle (vgl. L. B. S. 373) überantwortet Paullus die *sacrilegi* niederen Standes entweder dem „Kampf“ mit den wilden Thieren oder dem Feuertode. Nicht immer traf Todesstrafe die Christen; es gab damals auch manche Bekenner, die nach wüsten Inseln deportirt wurden oder mit Folterqualen und längerer Kerkerhaft davonkamen; auch christliche Frauen wurden gezwungen, die Gefängnisluft zu athmen (*Tert. Ap. c. 12: In insulas relegamur; ad martyras c. 1—4, Scorp. c. 1*)¹⁾. Die Behandlung der Gefangenen war insofern noch eine relativ menschliche, als es ihnen gestattet war, von ihren noch in Freiheit befindlichen Glaubensbrüdern Besuche und Liebesgaben entgegenzunehmen (*Tert. ad mart. c. 1: Inter carnis alimenta, benedicti martyres designati, quae vobis et domina mater ecclesia de uberibus suis et singuli fratres de opibus suis propriis in carcerem subministrant, capite aliquid et a nobis, quod faciat ad spiritum quoque educandum etc.*). Dass übrigens für manche Christen der Kerker nur der Uebergang, gleichsam eine Zwischenstation zum Martyrium war, könnte man aus *ad mart. c. 4* schliessen (*Timebit forsitan caro gladium gravem et crucem excelsam et rabiem bestiarum et summam ignium poe-*

1) Tertullian gebraucht in seiner Schrift *ad martyras* das Wort *martyr*, entsprechend dem Sprachgebrauch der älteren Kirche, im weitern Sinne, so dass es identisch ist mit „Bekenner“ (*confessor*); es geht dies aus dem Inhalte der Schrift unzweideutig hervor (vgl. z. B. *c. 1 [. . martyres designati . .]* und *c. 4*).

nam etc.). Der Grund dieser ungleichen Behandlung liegt theils in den verschiedenen gegen die Christen erhobenen Anklagepunkten — nicht immer wurden sie wegen sämtlicher dem Christenthum geltenden Beschuldigungen dem Richter vorgeführt — theils in der Willkür, die sogar gesetzlich dem Statthalter bei Bemessung des Strafmasses überhaupt eingeräumt war. Was den ersten Punkt betrifft, so waren die nach einer Insel exilirten Christen jedenfalls bloss als Angehörige einer *religio nova* verurtheilt; denn Digest. l. 30; De poenis [XLVIII, 19 (L. B. S. 372 f.)] findet sich folgendes Rescript Marc Aurels: Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur, Divus Marcus hujus modi homines in insulam relegari rescripsit. Was das Letztere betrifft, so heisst es z. B. bezüglich der gegen die Christen so häufig erhobenen Beschuldigung des Sacrilegiums Digest. l. 6, Ad leg. Jul. peculatus XV (XLVIII 13 (bei L. B. S. 373, Nr. 11): Sacrilegii poenam debet proconsul pro qualitate personarum proque rei conditione et temporis et aetatis et sexus vel severius vel clementius statuere. Mit besonderem Nachdruck hebt Tertullian hervor, dass die Christen damals sehr häufig der Tortur unterworfen wurden (Ad mart. c. 3: Nihil cruentum in nervo; ibid. c. 4: Timebit forsitan caro omne carnificis ingenium in tormentis. Scorp. c. 1: Alii fustibus interim et ungulis insuper degustata martyria in carcere esuriunt. Ap. c. 12: Ungulis deraditis latera Christianorum; c. 50: denique evadimus, cum obducimur, licet nunc sarmenticios et semaxios appelletis, quia ad stipitem dimidii axis revincti sarmentorum ambitu exurimur etc.). Auch diese Thatsache beweist, dass man damals auf die Christen das überaus grausame römische Criminalrecht anwandte. Denn was die beiden geläufigsten Beschuldigungen anbelangt, so war zwar nur gegen sacrilegi niedern Standes (*humiliores*) die Tortur zulässig (Ulpian. Digest. l. I ad leg. Jul. maiestatis [XLVIII 4] bei L. B. S. 360, Note 5); dagegen schützte in *causa maiestatis*, wie die Gesetzgebung von

Octavianus Augustus bis Justinian beweist, kein Stand vor den Qualen der Folter (vgl. die Quellenbelege bei L. B. S. 363 f.).

Dass die Christen sich damals an den Orgien der Heiden, die mit den zu Ehren der Kaiser stattfindenden Festlichkeiten häufig verbunden waren, nicht theilnahmen, wird ihnen kein Billigdenkender verargen. Aber in übertriebener Schwärmerei weigerten sich zumal die afrikanischen Christen, die überhaupt einer möglichst rigorosen Disciplin das Wort redeten, sogar, den Imperator an solchen Tagen durch symbolische Huldigungen harmloser Natur zu ehren; sie verschmähten es, sich mit Lorbeer zu bekränzen, ihre Thürpfosten mit Lorbeer zu schmücken, Laternen am hellen Tage anzuzünden (Ap. c. 35; coron. mil. c. 1). Indem sie aber sogar diese ihrer Religion nicht zu nahe tretenden Gebräuche vernachlässigten, gaben sie nicht bloss unklugerweise den Statthaltern einen Vorwand, gegen sie wegen impietas in principes einzuschreiten, sondern reizten auch, wie überhaupt durch ihre auffallende Zurückhaltung bei allen heidnischen Festen, die Wuth des fanatischen Pöbels, der sie ohnehin für alles öffentliche Unglück, für Hungersnoth, Pest, Erdbeben, Ueberschwemmungen u. dgl. verantwortlich machte. So hörte man denn oft bei festlichen Gelegenheiten das manchen Christen todbringende Geschrei des Pöbels: *Christiani ad leonem*; die fanatische Masse verfolgte alsdann die Christen mit Feuer und Steinwürfen und vermass sich an den Bacchusfesten sogar, im Widerspruch mit der dem Römerthum sonst eigenthümlichen Pietät für Grabstätten, die christlichen Cömeterien zu entweihen und gegen Todte zu wüthen (Ap. c. 37. 40; ad nat. l. I c. 9, ad Scap. c. IV). — Nach obigen Ausführungen waren die Leiden der römischen und afrikanischen Christengemeinden auch ohne das Vorhandensein von Verfolgungsedicten des regierenden Kaisers ohne Zweifel hart genug, und die Gefahr massenhaften Abfalls der Gläubigen um so grösser, als die gnostischen Sectirer, zumal die Valentinianer, wie überhaupt, so auch damals eifrigst die Noth-

wendigkeit und den Nutzen des Martyriums leugneten und nach Kräften bemüht waren, ihre Lehrmeinung allenthalben zu verbreiten. Dieser Theorie hält Tertullian in seiner „Scorpiace“ seine These von der Nothwendigkeit und Nützlichkeit des Martyriums entgegen (vgl. z. B. c. 1: Hoc apud Christianos persecutio est. Cum igitur fides aestuat et ecclesia exurit de figura rubi, tunc Gnostici erumpunt, tunc Valentiniani proserpunt, tunc omnes martyriorum refragatores ebulliunt, calentes et ipsi offendere etc. Nos obsidemur et haeretici ex more grassantur).

Was die Chronologie der soeben skizzirten partiellen Christenverfolgungen anbelangt, so hat Tillemont (Mém. III¹, S. 199. 201) da im Wesentlichen schon das Richtige getroffen: Mit Recht verlegt er jenen Tert. ad Scap. c. IV erwähnten Ausbruch der Volswuth, vor dessen Folgen der Kaiser persönlich christliche Männer und Frauen senatorischen Ranges zu schützen suchte (vgl. oben S. 274), nach Rom und bringt diese Begebenheit mit dem feierlichen Einzuge in Verbindung, den Severus im J. 197 nach gänzlicher Besiegung der Albinianer hielt. Für diese Annahme spricht vor Allem der Umstand, dass der Kaiser damals den Soldaten ein Donativ und dem Pöbel ein Congiarium bewilligte (vgl. Herod. l. III, c. 8 §§ 4—12. Spart. Sev. c. 12)¹). Wenn aber der französische Kirchenhistoriker weiter behauptet, die Verfolgung hätte in Afrika erst im J. 200 begonnen, so ist er nur insofern im Recht,

1) Von Seiten der Behörden wurde in der Hauptstadt vor 202 schwerlich irgend eine erhebliche Feindseligkeit gegen die Christen verübt. Wenigstens ist der römische Bischof Victor I. (reg. 189—198 oder 199, vgl. Lipsius, Chronol. S. 171—174. 263) höchst wahrscheinlich nicht einmal Bekenner, geschweige denn Märtyrer geworden (vgl. Eus. h. e. V, 22—24. 28, die Depositio martyrum [Ruinart S. 631 f.] und den Bischofskatalog der liberianischen Chronik [Lipsius S. 266] und hierzu die Ausführungen von Lipsius, S. 173, und Tillemont, S. 189 f. 484—486). Erst der nicht vor 530 redigirte sog. felicianische Bischofskatalog (Lipsius S. 273 f.) und ähnliche unzuverlässige Quellen bezeichnen ihn als Märtyrer.

als das gesetzliche Morden der Christen durch die Statthalter nicht vor jenem Jahre begonnen haben kann; denn ad Scap. c. III heisst es: Vigellius Saturninus, qui primus hic gladium in nos egit, lumina amisit, und dass dieser Saturninus gerade im J. 200 Proconsul des proconsularischen Afrika war, erhellt aus den Eingangsworten der im Wesentlichen authentischen Acten der scillitanischen Märtyrer (Ruinart, S. 131 c. I; vgl. auch S. 134: *Fragmentum de martyribus Scillit. ex cod. ms. Augiensi ap. Mabillon. t. 4. vet. analect.*: „In diebus illis praesidente bis Claudiano consule“ etc.). Aber was Tert. Ap. c. 37. 40; ad nat. I, 9 von Ausbrüchen der Volkswuth erzählt wird, das kann sich, soweit es sich um Afrika handelt, auch schon in den Jahren 197—200 zugetragen haben; wenigstens liegt kein Grund vor, die ersten Excesse des Pöbels gegen die dortigen Christen erst mit dem J. 200 zu verbinden.

5. Wir kennen bloss zwei Einzelmartyrien, wodurch das allgemeine Bild der partiellen Christenverfolgungen individualisirt wird. Einen speciellen Zug hat der carthagische Presbyter aufbewahrt: Ap. c. 50 wird nämlich erzählt, man habe einst einer Christin — der Name derselben wird nicht angegeben — die Alternative gestellt, entweder ihre religiöse Ueberzeugung zu verleugnen oder in ein Haus der Schande geführt zu werden (*Nam et proxime ad lenonem damnando Christianam potius quam ad leonem confessi estis labem pudicitiae apud nos atrocior omnino poena et omni morte reputari*). Dieses Beispiel beweist zugleich, dass man damals — über den Apparat des römischen Criminalrechtes hinaus — zuweilen zu den raffinirtesten Mitteln griff, um die Standhaftigkeit der Christen zu überwältigen. — Ferner werden die Verfolgungen jener Zeit individualisirt durch das berühmte Martyrium des Speratus und seiner elf Gefährten, die man gewöhnlich unter der Collectivbezeichnung der scillitanischen Märtyrer (von der im proconsularischen Afrika belegenen Stadt Scillita) zusammenfasst. Die be-

treffenden Acten¹⁾, wenn sie auch nicht in ihrer jetzigen Gestalt als unbedingt echt gelten können (vgl. Tillemont, *Mém.* III¹, S. 491—494), sind doch jedenfalls aus den Original-Proconsularacten geflossen; der Kern derselben entspricht unbedingt dem historischen Zusammenhang: Die Märtyrer werden als Christen, also als sacrilegi, und namentlich als maiestatis rei resp. als impii in principes wegen ihrer Weigerung, dem Genius des Kaisers zu opfern, von Saturnin zur Enthauptung verurtheilt (vgl. *acta ex Baronio c. I: Saturninus Proconsul dixit: tantum jura per genium regis nostri. c. III. V: Proconsul dedit in eos sententiam per exceptorem, dicens sic: Speratum et Secundam Christianos se esse confitentes et imperatori honorem et dignitatem dare recusantes capite truncari praecipio; acta ex cod. ms. Bibl. Colb. c. I. IV*). Da es sich hier um historische Märtyrer handelt, so ist es nicht zu verwundern, dass ihre kirchliche Verehrung bis in hohes Alterthum hinaufsteigt: Schon um die Zeit, als die Vandalen Geiserichs sich des proconsularischen Afrika bemächtigten, (im J. 439 ff.), war ihr Cultus zu Carthago sehr lebhaft; man zeigte in der dortigen Hauptkirche ihre Reliquien (vgl. Victor Vitensis, *Historia persecutionis Vandalicae* [ed. H. Hurter] l. I, c. 3: basilicam majorem, ubi corpora sanctorum martyrum Perpetuae atque Felicitatis sepulta sunt, Celerinae vel Scillitanorum, et alias, quas non destruxerant, suae religioni licentia tyrannica manciparunt)²⁾.

1) Ruinart gibt S. 131 f. zuerst die *acta Scillitanorum martyrum proconsularia*, die bereits Baronius in seinen *Annalen* nach drei ältern Handschriften edirt hatte, dann folgen S. 132—134 *Acta ex cod. ms. Bibl. Colbert.* und endlich S. 134, „*Fragmentum de martyribus Scillitanis ex cod. ms. Augiensi ap. Mabillon. tom. 4 vet. analect.*“ (vgl. Ruinart S. 129, *Admonitio in acta mart. Scill.*, §. 1).

2) Aus den bisherigen Ausführungen erhellt die irrthümliche Auffassung einiger älterer Kirchenhistoriker über Sever's christenfreundliche Regierungsepoche. Dodwell (a. a. O.) nimmt zwar mit Fug an, dass der Kaiser persönlich vor 202 keine christenfeindliche Acte unternommen hat, behauptet aber ohne ausreichenden Grund,

Anhang. Beilage: Zur Interpretation von Tert.
ad Scap. c. IV.

Diese auf die christenfreundliche Regierungsepoche des Septimius Severus bezügliche Stelle hat nach dem Rigaltius'schen Texte folgenden Wortlaut: Ipse etiam Severus pater Antonini Christianorum memor fuit. Nam et Proculum Christianum, qui Torpacion cognominabatur, Euhodiae procuratorem, qui eum per oleum aliquando curaverat, requisivit et in palatio suo habuit usque ad mortem eius. quem et Antoninus optime noverat lacte Christiano educatus. Sed et clarissimas feminas et clarissimos viros Severus sciens huius sectae esse non modo non laesit, verum et testimonio exornavit et populo furenti in nos palam restitit. Einer ausführlicheren Erörterung bedarf hier zunächst der Ausdruck Euhodiae procuratorem; diese Worte sind von jeher eine wahre crux interpretandi gewesen. Constatiren wir vorab die Lesarten der Handschriften, so zeigen sich da keine besonderen Differenzen. Die von Beatus Rhenanus besorgte editio

dass zwischen 193 und 202 die äussere Ruhe der Christenheit weder durch einzelne Statthalter noch durch städtische Behörden noch endlich durch Ausbrüche der Volkswuth irgendwelche Störung erlitten hätte. Auf der andern Seite geht Tillemont (*Mém.* III¹, S. 189) zu weit, wenn er andeutet, auch Severus persönlich hätte schon vor 202, seit 197, freilich ohne Edicte zu veröffentlichen, die Christen verfolgt (*Car quoique Severe n'ait publié des édits contre les Chrétiens qu'en 202, luy ou ses officiers avoient fait des auparavant bien des martyrs*). Nicht minder unzulässig ist die Auffassung des Jesuiten Brower (*Annal. Trevir.* T. I [Leodii 1671], S. 178, § VII), der meint, die schon vor 202 von einzelnen Statthaltern gegen die Christen verübten Grausamkeiten hätten eben nur dem geheimen Herzenswunsche des Kaisers entsprochen, und demgemäss in Severs anfähigem Wohlwollen für die Kirche nur Heuchelei, nur eine „*simulata clementia*“ erblickt (*Nonus jam Severi in principatu Romani imperii processant annus, cum Septimius Severus, qui hactenus ceu in alto quodam et recondito secessu iras et dolos architectatus feroci praesidium ministerio saevitiae praeluserat* (sic!), *repente ad caedes et strages et ruinas innocentium sanguinarius prosiliit dedecus et ignominiam captans quintae persecutionis*).

princeps der Werke Tertullians (Basileae 1521. S. 500), die Baseler Ausgabe von 1550 (S. 551. 554) und die Edition des Pamelius (Parisiis 1616, S. 130) geben Euhodeae procuratorem. Diese Lesart stützt sich auf den Vergleich dreier Msc., des Codex Fuldensis, Gorziensis und Romanus, wenigstens hat Rhenanus (vgl. S. 497) danach die Schrift ad Scapulam edirt. Der Cod. Gorziensis speciell hat übrigens, wie Beatus selbst bemerkt (vgl. Tert. opera, Basil. 1550, S. 551, Annot. ad libr. ad Scap.), die Lesart Euhode. Rigaltius (a. a. O.) liest Euhodiae, ohne Zweifel nach dem Codex Divionensis. Was bedeutet nun das Euhodia, Euhode und Euhodea der Handschriften? Beatus Rhenanus (S. 500) schlägt vor, statt des Euhodeae, worin er keinen vernünftigen Sinn zu entdecken vermag. Euboeae zu lesen. Er macht also den Christen Proculus zu einem Landpfleger oder Statthalter der Insel Euböa! Diese Conjectur muss aber schon aus dem Grunde als widersinnig verworfen werden, weil Euböa niemals procuratorische Provinz gewesen ist, vielmehr zur nicht-procuratorischen Provinz Achaja gehört hat (vgl. J. A. Becker-Marquardt, Römische Alterthümer, Theil III, Abth. 1 [Leipzig 1851], S. 121 ff. 130. 239). Pamelius (a. a. O. S. 133, Note 34) verwirft zwar mit Recht, wenn auch nicht aus correcten Gründen, die gänzlich unhaltbare Lesart des Rhenanus, ersetzt sie aber durch eine Conjectur, die auch nicht befriedigt. Er klammert sich nämlich an das Euhode des Codex Gorziensis und meint, in dem Originaltexte Tertullians habe *εὐδοῖ* oder vielmehr *εὐδοία* (*εὐδοία* = *εὐπραξία*, prosperitas) gestanden, der Dativ sei abhängig von ‚procuratorem‘, und beide Worte bedeuteten prosperitati procuratorem oder Vermittler der Gesundheit. Nun ist es richtig, dass der eigenthümliche zwanglose Styl des afrikanischen Apologeten zuweilen sein Latein mit griechischen Floskeln und Citaten verquickt (vgl. z. B. ad Scap. c. V). Auch liefern die von Pamelius citirten Parallelstellen aus andern Schriften Tertullians den vollgültigen Beweis, dass er öfter das Verbum procurare und die davon abgeleiteten Ausdrücke mit dem Dativ

verbindet. Gleichwohl vermag ich aber der Conjectur des Pamelius nicht zuzustimmen; sie ist eben nur eine ganz unnütze verallgemeinernde Umschreibung des bereits in dem Relativsatze, *qui eum per oleum aliquando curaverat* speciell ausgedrückten Gedankens. — Josephus Scaliger (*Animadversiones* in Eusebium bei Rigaltius S. 71, Note c) liest *Euodiae*, versteht darunter einen weiblichen Namen und macht in Consequenz hiervon den Proculus zum Vermögensverwalter irgend einer römischen Matrone. Aber auch diese Combination ist nicht überzeugend; man darf nur so viel einräumen, dass sie nicht a priori in den Bereich der Unmöglichkeiten gehört. Die einzig richtige Lösung unseres kritischen Problems hat zuerst Pithöus (in seiner Ausgabe Tertullians bei Rigaltius a. a. O.) gegeben, indem er das *Euhodea*, *Euhode* und *Euhodia* der Handschriften in *Euodi* emendirte und darunter den bekannten von Cassius Dio (l. 76 c. 3. 6; l. 77 c. 1) erwähnten Erzieher Caracallas *Euhodus* verstand; hiernach wurde also Proculus von diesem *Euhodus* mit der Verwaltung seines Vermögens beauftragt. Diese Conjectur entspricht durchaus dem historischen Zusammenhang: Da nämlich Proculus den Rest seines Lebens in ehrenvoller Musse am Hofe des dankbaren Kaisers Severus zubrachte, so lautet es gewiss sehr glaublich, dass der gleichfalls am Hofe lebende und vom Imperator sehr geachtete *Euhodus* dem Schützling seines Fürsten jenen Vertrauensposten antrug. Sehr mit Recht haben sich also Baronius (*Ann. eccl.* II, S. 203, § V), Rigaltius (a. a. O.), S. Basnage (II, S. 201, § XXII) und Tillemont (*Hist. des emp.* III S. 91. 108; *Mém.* III¹, S. 193) für die Lesart *Euodi* entschieden. Die vorliegende Interpretation findet übrigens in unserer Stelle selbst noch eine Bestätigung, wenn man in dem Relativsatze *qui Torpacion cognominabatur* nach dem Vorgange des Rhenanus (S. 500) und Basnages (a. a. O.) statt *Torpacion* durch blosse Verwandlung des c in e *Torpaëion* substituirt und mit Basnage das Relativum *qui* nicht auf das unmittelbar vorhergehende *Proculum*

Christianum, sondern auf das folgende Euodi bezieht. Diese letztere Interpretation steht zwar mit einer gewöhnlichen naturgemässen Construction im Widerspruch, darf aber mit Rücksicht auf die häufig incorrecte Ausdrucksweise Tertullians als zulässig gelten und findet zudem im historischen Zusammenhang eine ausreichende Unterstützung. Nach Bochartus (bei Basnage a. a. O.) und Basnage selbst ist nämlich Torpaeion ein dem punisch-syrischen Dialecte angehörendes Wort und bedeutet so viel wie *τροφεύς* oder *paedagogus*. Euhodus hatte also bei den Bewohnern der Provinz Afrika den der alten phönici-schen Sprache entlehnten Beinamen Torpaeion, weil ihm Severus die Erziehung seines Sohnes Antoninus Caracalla anvertraut hatte.

Nach unserer Stelle erfolgte die Genesung des Kaisers *per oleum*, d. h. durch christliches Weihöl; hiernach war diese Heilung mit einem Mirakel verbunden, wie denn überhaupt die Legende gar manche analoge Beispiele zu erzählen weiss¹⁾. Man könnte somit einwenden, die betreffende Stelle Tertullians müsse, weil mit einer Wunder-scene verknüpft, dem wissenschaftlichen Forscher gänzlich inhaltlos erscheinen. Das wäre aber eine incorrecte Anschauung; die Sache verhält sich vielmehr so: Ob und wie Proculus Sever's Heilung bewirkte, ist gleichgültig; so viel ist aber unleugbar, und darauf kommt es hier allein an, dass der Kaiser seine Wiederherstellung von irgend einer schweren Krankheit dem Proculus zuschrieb und darum ihm und den Christen überhaupt seine Dankbarkeit bekundete.

Einer ganz kurzen Erörterung bedarf noch der Schlusspassus unserer Stelle; es handelt sich nämlich darum, ob man in dem Satze *Sed et clarissimas feminas . . . Severus testimonio exornavit et populo furenti in nos palam restitit* mit Rhenanus (a. a. O.), der Baseler Edition von 1550 (S. 554) und Pamelius (S. 130) nach *„furenti“*

1) Pamelius (S. 133, Note 35) erinnert u. A. an Hieronymus. *vita Hilarionis*, *Rufin. hist. eccl.* II, 4. *Sulp. Sev. vita s. Martini*.

in **os** lesen muss, oder mit Rigaltius (S. 71) in **nos** zu lesen hat. Der richtige Text lässt sich wohl nicht mehr mit Sicherheit ermitteln: Schon Pamelius (S. 134, Note 38) hat mit Fug darauf hingewiesen, dass erstens beide Varianten einen vernünftigen Sinn geben, und dass zweitens beide handschriftlich sind. Indess dürfte doch die Lesart in **nos** sich auf die meisten Manuscripte stützen; denn nach Pamelius findet sich das in **os** nur in drei vaticanischen Handschriften.

II. Die officielle Verfolgung (202—211).

1. Endlich, im J. 202, erklärte sich auch der Kaiser gegen die Christen; er that dies durch das schon erwähnte Edict, welches den Uebertritt zum Juden- und Christenthum bei schwerer Strafe untersagte (vgl. Spart. Sev. c. 17 mit Eus. h. e. VI 1. 2. 7). Die kaiserliche Massregel war zwar dem Wortlaute des Decretes gemäss gegen Christen und Juden gerichtet, aber in Wahrheit galt der Angriff nur Ersteren; das was damals gegen die Juden unternommen wurde, beschränkte sich nur auf unbedeutende Plänkeleien; die Judenverfolgung muss sehr bald wieder erloschen sein. Wenigstens wissen wir, dass ein orientalischer Christ Namens Domninus zum israelitischen Glauben abfallen konnte, ohne im Mindesten von der Staatsgewalt belästigt zu werden; Serapion, Bischof des syrischen Antiochien, hat diesem Abtrünnigen in einem Schreiben seine That vorgehalten (vgl. Eus. h. e. VI 12 und [wegen der Chronologie] V 22 nebst Tillemons zutreffender Interpretation, Mém. III¹ S. 220). Dass man mit dem Judenthum so relativ glimpflich verfuhr, kann nicht auffallen, da dasselbe von jeher, schon seit den Tagen des Julius Cäsar, sich der Rechte einer religio licita erfreute (vgl. oben S. 279). — Was die septimianische Christenverfolgung betrifft, so schweigen freilich die Quellen über das Motiv derselben gänzlich; es lässt sich aber gleichwohl mit Hülfe des historischen Zusammenhanges unschwer ermitteln: Erwägt man die gewaltige

Propaganda, die das Christenthum gerade in dem der officiellen Verfolgung vorangehenden Decennium unter allen Ständen entfaltet hat (vgl. Tert. Ap. c. 37; ad nat. I c. 1; ad Scap. c. IV), erinnert man sich, dass Severus ein römisch geschulter Staatsmann war (vgl. oben S. 276 f.), und bedenkt man endlich die gerade gegen die Proselytenmacherei gerichtete Tendenz des Edictes, so unterliegt es keinem Zweifel, dass der Kaiser, anfänglich aus persönlichen Rücksichten der Beschützer des Christenthums, allmählig der Besorgniss Raum gab, weitere Fortschritte der *religio illicita* könnten den Fortbestand der alten *Sacra* ernstlich gefährden; doch hielt er ein blosses Verbot der christlichen Propaganda zum Schutze der Staatsreligion für ausreichend. Man hat also gar nicht nöthig, Sever's Einschreiten gegen die Kirche mit S. Basnage (II, S. 222 § II) auf die Rathschläge des freilich einflussreichen und grausamen kaiserlichen Günstlings Plautianus zurückzuführen. Noch unzulässiger dürfte Dodwells (S. 81 § XLV) Vermuthung sein, der meint, Severus hätte sich sein Decret durch das unaufhörliche fanatische Gebrüll des Pöbels *„Christiani ad leonem“* entwinden lassen! Ein so energischer streng soldatischer Herrscher wie Severus liess sich nicht durch das Volk beeinflussen, und Tert. ad Scap. c. IV, worauf sich der englische Kirchenhistoriker beruft, spricht eher gegen als für seine Vermuthung. Die nähere Veranlassung des Edictes von 202 kennen wir nicht; möglich, dass überhaupt gar kein specieller Vorfall auf den Imperator eingewirkt hat. Dagegen hat Gieseler's Vermuthung (Kirchengesch. I, S. 192), Severus sei „durch montanistische Uebertreibungen (vgl. z. B. Tert. Ap. c. 35; de corona mil. c. 1; vgl. oben S. 293) umgestimmt worden“, jedenfalls den historischen Zusammenhang für sich.

Was die Wirkung der septimianischen Verfolgung betrifft, so hätte dieselbe, wie Tillemont (*Mém.* III¹, S. 205 f.) mit Recht einräumt, ziemlich unbedeutend ausfallen können, wenn man sich bei Ausführung des kaiserlichen Decrets genau an dessen Inhalt gehalten hätte. Es ist unleugbar: Das Edict hat die denkbar mildeste

Form einer blutigen Befehdung der Kirche gewählt; es bedrohte nur die erst nach seinem Erscheinen übertretenden Heiden, gab dagegen die schon damals existirenden Christen vollständig frei. Das septimianische Decret wurde aber nicht nur an sich äusserst strenge ausgeführt, man ging dabei sogar über seinen Wortlaut hinaus; es wurden nachweislich auch manche Christen hingerichtet, die schon lange vor Veröffentlichung des kaiserlichen Edictes der Kirche angehört hatten; doch scheint der Inhalt des septimianischen Rescriptes immerhin die Basis des gegen die Christen zu beobachtenden Verfahrens geblieben zu sein; wenigstens erhellt aus den detaillirteren Nachrichten, die wir über den Verlauf jener Verfolgung besitzen, dass in erster Linie von den Behörden nach den Katechumenen, also nach Neubekehrten, gefahndet wurde. Da meine Vorgänger diesen Punkt meines Wissens noch nicht betont haben, so will ich weiter unten speciell die damals verfolgten Katechumenen im Einzelnen namhaft machen, so weit es das Quellenmaterial gestattet. Dass die Verfolgung in Consequenz des kaiserlichen Decretes einen weit heftigeren Charakter annahm, erscheint ganz naturgemäss, wenn man nur die Vorspiele des Septimius-Sturmes bedenkt, wenn man erwägt, welche Grausamkeiten die Wuth des Pöbels und die Feindseligkeit einzelner Behörden im Westen des Reiches sogar ohne kaiserliche Authorisation gegen manche Christen verüben konnte; die blosse Erklärung eines Fürsten, der bisher die Christen begünstigt hatte, gegen seine bisherigen Schützlinge, musste, wie schon Neander richtig bemerkt hat, die Feinde der Kirche zu noch weit grösseren Gewaltacten er-muthigen. Um den gefährlichen Charakter der officiellen Septimius-Verfolgung zu begreifen, hat man also gar nicht nöthig, mit Tillemont (a. a. O.) seine Zuflucht zu der übrigens völlig willkürlichen Vermuthung zu nehmen, Severus hätte später sein Edict verschärft. Ich stehe nicht an, die officielle septimianische Befehdung der Kirche als die blutigste aller vordecianischen, d. h. nicht systematischen, Verfolgungen zu bezeichnen; auch

die ausserordentlich lange Dauer derselben ist wohl zu beachten. Man darf aber die Tragweite der Septimius-Verfolgung nicht übertreiben: dass sie keinen systematischen Charakter hatte, dies beweist schon, abgesehen von der relativ milden Tendenz des kaiserlichen Edictes, der Umstand, dass sie keineswegs in erster Linie der Hierarchie und speciell den Bischöfen galt. Ferner, wenn Eus. h. e. VI 1 und Oros. VII 17 andeuten, die septimianische Verfolgung hätte sehr vielen Gläubigen in allen oder doch verschiedenen Provinzen das Leben gekostet, so ist daran zu erinnern, dass solche allgemeine Aeusserungen der Kirchenväter über vordecianische Befehdungen der Kirche durch Origen. c. Celsum III 8 ihr Correctiv erhalten. Selbstverständlich ist es zur Würdigung des allgemeinen Charakters unserer Verfolgung ziemlich bedeutungslos, dass Septimius im Verfolgungsdekaloge seine Stelle erhalten hat¹⁾.

2. Die erste und naturgemässe Wirkung des kaiserlichen Edictes war die Ausdehnung der bisher auf einige Gegenden des Abendlandes beschränkten Verfolgung auf den Orient. Dort rief die plötzliche Unterbrechung einer langjährigen Friedensepoche bei manchen Gläubigen grosse Bestürzung hervor; so verstieg sich z. B. der zeitgenössische exegetische Schriftsteller Judas zu der Meinung, die Ankunft des Antichrists stehe unmittelbar bevor (vgl. Eus. h. e. VI 7). Besonders heftig wüthete die Verfolgung in der ägyptischen Metropole Alexandrien; aus der ganzen Provinz wurden auserlesene Anhänger Jesu nach der Hauptstadt geschleppt und dem Richter vorgeführt; der ägyptische Praefect Laetus und sein Nachfolger Aquila, der

1) Hieronymus (Eusebii chron.), Orosius (l. c.) und Augustinus (De civit. Dei XVII c. 52) erwähnen den Severus als fünften Christenverfolger, Sulpicius Severus (Chron. [ed. Halm] II c. 32, Nr. 1) dagegen weist ihm die sechste Stelle an. Uebrigens sei hier darauf aufmerksam gemacht, dass Augustinus gegen das mechanische Festhalten an einer Zehnzahl der Verfolgungen — wohl als der Erste — protestirt; er reproducirt also bloss den zu seiner Zeit in Afrika üblichen Verfolgungskatalog.

ihn im folgenden Jahre (203) ablöste, bewährten sich als erbarmungslose Christenfeinde (vgl. Eus. h. e. VI 1—5 mit Clement. Alexandr. Stromat. II c. 20 § 125). Dass gleich anfangs gerade die ägyptischen Christen so furchtbar heimgesucht wurden, findet in dem Umstande seine Erklärung, dass der Kaiser unmittelbar nach Veröffentlichung seines Rescriptes Alexandrien und Aegypten überhaupt mit seinem Besuche beehrte (vgl. Spart. Sev. c. 17); der Servilismus eines Lätus¹⁾ und der ihm untergebenen Beamten mochte sich also durch die persönliche Anwesenheit des Herrschers veranlasst sehen, in der pünktlichen Ausführung des kaiserlichen Decretes sogar über dessen Inhalt hinauszugehen. So wurde denn unter Andern Leonides, der Vater des bald so berühmten Origenes, enthauptet, obgleich er schon seit vielen Jahren der Kirche angehört und seine Kinder christlich erzogen hatte (vgl. Eus. VI 1. 2, Sulp. Sev. chron. II c. 32, Nr. 2). Das Vermögen des Hingerichteten wurde dem kaiserlichen Fiscus überwiesen; in Folge dieser Massregel wurde freilich die Familie des Leonides in die äusserste Armuth versetzt, aber von Seiten der Behörden wegen ihres Glaubens auch nicht weiter belästigt. Der damals erst 16jährige Origenes wollte in ungestümer Sehnsucht nach dem Maryrium sich selbst als Christ denunciren; es gelang aber seiner besonnenen Mutter, durch List das Vorhaben des Sohnes zu vereiteln (Eus. VI 2). Schon das soeben erwähnte Schicksal der Familie des Leonides beweist, dass man damals in Aegypten wenigstens nicht regelmässig auch die Angehörigen eines hingerichteten Christen wegen ihres Glaubens processirte. Weiter ist nicht zu übersehen, dass sogar der alexandrinische Bischof Demetrius nicht einmal Bekenner wurde (vgl. Eus.

1) Dieser Lätus könnte mit jenem Lätus identisch sein, der später dem Kaiser Antoninus Caracalla den Rath ertheilte, seinen Bruder Geta aus dem Wege zu räumen, und dafür in der Folge von dem ebenso grausamen als treulosen Fürsten, der die Unthat doch eifrigst gewünscht, ja befohlen hatte, entweder zum Selbstmord gezwungen oder doch mit einem gewaltsamen Tode bedroht wurde (vgl. Spart. Carac. c. 3 mit Cass. Dion. l. 75 c. 5).

VI 2—5. 8). Ferner konnte der jugendliche Origenes seit 203 trotz des kaiserlichen Verbots als Vorsteher der alexandrinischen Philosophen- resp. Katechetenschule eine grossartige Propaganda unter den Heiden entfalten (vgl. Eus. VI 3). Einige von den vielen durch Origenes Bekehrten erlitten das Martyrium (vgl. Eus. l. c.). Die Namen dieser alexandrinischen Blutzeugen, die also in genauer Anwendung des septimianischen Edictes hingerichtet wurden, hat uns Eusebius aufbewahrt; es sind folgende: Plutarchus, Serenus, Heraklides, Heron, ein zweiter Serenus, Basilides, aber auch Frauen resp. Jungfrauen. Herais und Potamiäna nebst der Letzteren Mutter Marcella; diese überzeugungsfesten Christen beiderlei Geschlechts wurden theils enthauptet theils nach vorhergegangenen Folterqualen verbrannt (vgl. Eus. VI 3—5). Von den genannten Märtyrern wurde Basilides recht eigentlich das Opfer des kaiserlichen Decretes; denn dieser heidnische Soldat bekannte sich erst nach der Hinrichtung Potamiänas als Christ (Eus. VI 5)¹⁾. Zur Beurtheilung der alexandrinischen Christenverfolgung dürfte noch folgender Zug nicht bedeutungslos sein: Origenes, der nicht nur.

1) Dass auch Potamiäna der origenistischen Schule angehörte, also erst eine Zeitlang nach Veröffentlichung des kaiserlichen Edictes zum Christenthum übergetreten war, erhellt aus Eus. h. e. VI 5, wo Basilides, der wenigstens mittelbar durch Potamiäna Bekehrte, der 7. Märtyrer aus der Schule des Origenes genannt wird. — Da auch Palladius (*Historia ad Lausium* c. 3 bei Ruinart S. 171) eine Geschichte einer alexandrinischen Jungfrau und Märtyrerin Potamiäna gibt, die er durch das Medium des „Isidorus Xenodochus“ von dem bekannten ägyptischen Einsiedler Antonius erfahren haben will, die Begebenheit aber nicht in die Zeiten des Septimius Severus versetzt, vielmehr mit der Regierungszeit des Kaisers Maximin (II.) verbindet, so will Baronius (*M. R. s.* 28. Juni S. 412 Annot. e) zwei ägyptische Potamiäna, eine unter Severus, die andere unter Maximian (resp. Maximin II.), unterscheiden. Mit Recht neigen aber Ruinart (S. 170 f.) und Tillemont (S. 511 f.) der Meinung zu, dass nur eine ägyptische Märtyrerin Potamiäna, und zwar zu Sever's Zeit, existirt hat; abgesehen vom Namen des betreffenden christenverfolgenden Kaisers, ist nämlich die Erzählung des Palladius mit der eusebianischen nahezu identisch.

wie schon erwähnt, Jahre lang das kaiserliche Decret in der flagrantesten Weise verletzte, sondern sogar bis zuletzt den aus seiner Schule hervorgegangenen Märtyrern Liebesdienste erwies, ihnen bis zum letzten Athemzug treu zur Seite stand, wird zwar vom fanatischen Pöbel belästigt, muss mitunter von Haus zu Haus vor seinen Verfolgern fliehen, entgeht aber gleichwohl dem Tode, sowie den Qualen der Folter und dem Ungemach des Kerkers; eine irgendwie ernstliche Verfolgung des gefeierten Philosophen wurde von den Behörden gar nicht angestrengt; ihn schützte also der Wortlaut des kaiserlichen Edictes (vgl. Eus. VI 3. 4). Von einer systematischen Befehdung der Kirche war also damals in Aegypten so wenig wie anderswo die Rede, wenn sie auch im Verhältniss zu früheren Verfolgungen heftiger war; trotz einiger Uebertreibungen Seitens der Behörden galt also das Septimius-Edict im Wesentlichen als die Norm des gegen die Christen zu beobachtenden Verfahrens. Mit Hülfe der bezüglich äusserst werthvollen Nachrichten des Eusebius lässt sich auch die juridische Basis der christenfeindlichen Entscheidung des Kaisers ermitteln: Auf neubekehrte Christen finden, wie soeben erwähnt wurde, die Qualen der Folter und die Todesstrafen der Enthauptung und des Scheiterhaufens Anwendung; die Christen gelten also dem Kaiser, so weit sie vom Decrete betroffen werden, als Verletzer der alten Gesetze gegen maiestas und sacrilegium (vgl. oben S. 289—291).

3. Ueber Gang und Verlauf unserer Verfolgung im übrigen Orient liegen nur äusserst spärliche Einzelnachrichten vor; so viel dürfte übrigens gewiss sein, dass das Loos der Christen in Syrien und Kleinasien weit erträglicher war als in Aegypten. Ein Bischof von so hervorragender Wirksamkeit wie Serapion von Antiochien blieb von der Staatsgewalt völlig unangefochten (vgl. Eus. h. e. V 22 mit VI 12). Dagegen wurde Alexander, der spätere Bischof von Jerusalem, im J. 204 Bekenner; das Bisthum Jerusalem erlangte er erst unter Caracalla, wäh-

rend er schon vorher einer cappadocischen Kirche als Oberhirt vorgestanden hatte (vgl. Eus. h. e. VI 8 mit VI 11 und Eus. chron. ad a. 12. Severi: „Alexander ob confessionem Dominici nominis insignis habetur“). Auch Asklepiades, der später, unter Caracalla, der Nachfolger Serapions in der Verwaltung des Bisthums Antiochien wurde, erwarb sich unter Severus nach 202 den Ruhm des Bekenntnisses (vgl. Eus. VI 1)¹⁾. Während man die syrischen Christen, wie es scheint, mit einiger Schonung behandelte, wurden dagegen ihre Glaubensbrüder in Cappadocien der Gegenstand einer harten Verfolgung. Der dortige Statthalter Claudius Herminianus war über die Christen erbittert, weil seine Gemahlin die Taufe empfangen hatte; darum verfuhr er gegen die Anhänger Jesu mit Grausamkeit. Sein Hass gegen sie ging so weit, dass, als er, von einer pestartigen Krankheit befallen, auf dem Todesbette lag, seine Umgebung bat, seinen Zustand zu verheimlichen, damit ja die Christen keinen Anlass hätten, zu frohlocken. Aber trotz aller Vorsorge konnte er nicht hindern, dass Christen von der rigorosen Richtung eines Tertullian in dem schrecklichen Ende des Verfolgers den „Finger Gottes“ zu erkennen wähnten²⁾. Mit dieser Befehdung der Christengemeinden Cappadociens könnte man den soeben erwähnten Bekenner Alexander in Verbindung bringen, wenn es feststände, dass er zur Zeit seiner con-

1) Baronius (M. R. s. 18. Oct. S. 662 f., Note b) bringt diese confessio aus Missverständniss der entscheidenden eusebianischen Stelle mit einer angeblichen Christenverfolgung des Kaisers Macrinus in Verbindung, von der aber die Kirchengeschichte nichts zu erzählen weiss (vgl. Eus. h. e. VI 21 und Sulp. Sev. II c. 32, Nr. 2 mit Cass. Dion. I. 68 c. 12 und Le Blant a. a. O. S. 362). Auch bezeichnet er den Asklepiades irrtümlich als Märtyrer.

2) Vgl. Tert. ad Scap. c. III: „Claudius Herminianus in Cappadocia cum indigne ferens uxorem suam ad hanc sectam transisse Christianos crudeliter tractasset solusque in praetorio suo vastatus peste cum vivus vermibus epulisset; nemo sciat, aiebat, ne spe gaudeant Christiani“. Mit Recht bezieht Tillemont (S. 208 f.) diese Erzählung auf die officiële Septimius-Verfolgung; der historische Zusammenhang spricht jedenfalls dafür.

fessio cappadocischer Bischof war; das lässt sich aber in keiner Weise constatiren¹⁾.

Bollandus (Acta Sanct. s. 10. Febr. S. 381 ff.) und Tillemont (a. a. O. S. 209) versetzen in die Regierungszeit des Septimius Severus auch einige kleinasiatische Märtyrer, nämlich einen Bischof oder Priester Charalampus, zwei Henker, Porphyrius und Dauctus, und drei Frauen, die zu Antiochien in Pisidien resp. zu Magnesia die Todesstrafe der Enthauptung erlitten haben sollen. Die historische Existenz dieser Heiligen, die sich Baronius auffallender Weise hat entgehen lassen, ist zunächst durch Acten (abgedruckt: Bollandus S. 382—386) bezeugt. Aber diese Vita ist von der monströsesten Beschaffenheit und rührt offenbar von einem Geistesverwandten des Fabulators Metaphrastes her, so dass selbst Tillemont darüber mit Fug folgendes Urtheil fällt: „Bollandus nous a donné des actes de ces Saints, mais aussi méchants qu'on en puisse voir, et tout à fait indignes d'estre lus.“ Die Biographie bietet nur eine unharmonische Abwechslung alberner Mirakel, scheusslicher Henkerscenen und ungeschichtlicher Voraussetzungen. So ordnet z. B. der Kaiser persönlich die grausamste Folterung des Charalampus an; der betreffende Statthalter fordert den Imperator auf, über den eifrigen Geistlichen das Todesurtheil auszusprechen (!). Das Aergste aber ist, dass die Vita eine noch dazu christliche **Tochter** des Kaisers Namens Galena einführt, die ihren Vater um Begnadigung des Charalampus ersucht und Götzenbilder zertrümmert (sic! Vgl. Acta, c. IV Nr. 22 ss. S. 385 ff.). Die authentischen Quellen, Cassius Dion, Herodian und Spartianus, kennen wohl zwei Söhne, Caracalla und Geta, aber keine Tochter des Severus. Man muss demnach in der That staunen, dass Bollandus jenes gänzlich gefälschte Machwerk für echt hält²⁾. Sonst ist das Martyrium un-

1) Auf den Bekenner Alexander wird weiter unten in anderem Zusammenhang zurückzukommen sein (vgl. Nr. 7 dieses Abschnittes).

2) Ruinart hat mit Fug das klägliche Actenstück aus seiner Sammlung ausgeschlossen.

serer kleinasiatischen Heiligen nur noch durch die griechischen Calendarien, durch das sog. Menologium Basilii II. imp. (*Ughelii Italia sacra* T. X S. 340. s. 10. Febr.) und das Menologium Sirleti (bei Bollandus S. 381), bezeugt; das sind aber Quellen von gleichfalls sehr bedenklicher Beschaffenheit. Allerdings bieten die bezüglichlichen Notizen gerade nicht so viele Absurditäten, wie die Acten, die selbst unter den verrufensten Documenten als *Unicum* gelten dürfen. Aber sogar die betreffende Lebensskizze in dem etwas älteren minder unauthentischen Menologium Basilii, das um 980 verfasst ist, enthält abenteuerliche echt byzantinische Angaben genug: Erstens kommt da eine entsetzliche Marter vor, wie eine solche wohl im persischen, aber nicht in dem freilich auch höchst grausamen römischen Criminalrecht vorgesehen war (. . . . *detracta toto corpore pelle . . .*). Zweitens werden da zwei alberne Mirakel erwähnt, wie solche bei Metaphrastes und den Menologien stereotyp sind: Als der Statthalter im Begriffe steht, über Charalampus neue unerhörte Folterqualen zu verhängen, da fallen dem Christenfeinde plötzlich in Folge überirdischer Einwirkung beide Hände ab, er wird aber in Folge des Gebetes seines Opfers wieder geheilt (. . . *praeffectus voluit ferreo pectine misere martyrem laniare, cum statim manus illius miraculo avulsae sunt, quem cum sanctus adhibita prece sanasset etc.*). Drittens findet sich im Menologium Basilii ein weiterer den byzantinischen Legendenschreibern des Mittelalters eigenthümlicher Zug: Das soeben erwähnte Doppelwunder führt die Bekehrung der Scharfrichter (sic!) Porphyrius und Dauctus, sowie von drei Frauen herbei. Der relativ älteste Bericht enthält also schon sehr viel Spreu: dennoch glaube ich, dass der ganzen Erzählung ein historischer Kern zu Grunde liegt, wenn er auch unter dem üppig wuchernden Gestrüpp der Legende fast unkenntlich geworden ist. Da nämlich die Septimius-Verfolgung eine ziemlich breite Basis hat, und da insbesondere das kaiserliche Edict nachweislich auch im Orient keineswegs wirkungslos geblieben ist, so halte ich es nicht für unwahr-

scheinlich, dass ein Priester Namens Charalampus in Lydien — wir wissen nicht, ob zu Magnesia am Mäander oder in der nördlicher gelegenen gleichnamigen Stadt am Sipylus — zwischen 202 und 211 wegen seiner christlichen Ueberzeugungstreue enthauptet wurde oder doch wenigstens zur Auszeichnung des Bekenntnisses gelangt ist. Aber auch nur dies dürfte der historische Kern der Sache sein; alle übrigen Angaben sind Zuthaten der übertreibenden Legende, so vor Allem die Bekehrung der Henker und der drei Frauen — diese Heiligen verdanken ihre Existenz nur dem von der getrübt Tradition eingefügten Doppelmirakel —, so ferner die Notiz des Menologium Sirleti, Charalampus sei anfangs zu Magnesia gemartert worden und hätte erst zu Antiochien in Pisidien sein Martyrium vollendet, eine Mittheilung, die zu deutlich die Absicht der Legende verräth, Raum und Zeit zur Einschaltung neuer Henkerscenen zu gewinnen, und die schon durch das beredte Schweigen des etwas älteren Menologium Basilii widerlegt wird. Was den kirchlichen Rang des Märtyrers von Magnesia betrifft, so lässt es der doppelsinnige Ausdruck des Menologium Basilii sacerdos (*ιερεὺς*) freilich unentschieden, ob er Bischof oder Priester gewesen ist; an Ersteres ist aber wohl nicht zu denken, da, wie wir gesehen haben, gerade der orientalische Episcopat während der septimianischen Verfolgung ziemlich glimpflich behandelt wurde.

4. Ueber Gang und Verlauf der officiellen Verfolgung in Afrika liegen zwar nur spärliche Nachrichten vor — im Wesentlichen sind wir auf einige Mittheilungen über ein paar Einzelmartyrien beschränkt —; es ist aber unzweifelhaft, dass die christenfeindliche Erklärung des bisherigen Beschützers der Kirche, wenn irgendwo, hier, wo die Vorboten der officiellen Bekämpfung schon so bedenklicher Natur waren, die Lage der Gläubigen erheblich verschlimmern musste. Die Verfolgung wurde gerade in Afrika in der That eine so permanente, dass die dortigen Christen sich allmählig daran gewöhnten, den Belagerungszustand der Christenheit als einen normalen anzusehen. Man

ging in vielen Gegenden an, mit seinem Gewissen sowohl wie mit dem Staate sich über einen *modus vivendi* zu einigen. Für besonnene Christen gab es damals zwei Mittel, die als erlaubt galten, um der Verfolgung ohne Verleugnung des Glaubens auszuweichen: man floh in andere Gegenden, wo die Christenhetze lässiger betrieben wurde (vgl. Tert. *de fuga in persecut.* c. I — XI), oder kaufte sich mit Geld von den Behörden frei (Tert. *l. c. c.* XII—XIV; vgl. auch Lipsius in der *Ztsch. f. wiss. Th.* 1866, S. 47). Natürlich wird ein solches kluges Verfahren von einem rigorosen Eiferer wie Tertullian auf's Entschiedenste verurtheilt; seine ganze Schrift *de fuga* ist diesem Gegenstande geweiht. So fällt er z. B. c. XII über beide Arten, der blutigen Verfolgung zu entgehen, folgendes wegwerfende Urtheil: „*Pretium interest. Ceterum sicut fuga redemptio gratuita est, ita redemptio nummaria fuga est. Certe et hujus timiditatis consilium est. Quod times, redimis; ergo fugis*“ etc. Dass aber selbst derartige Mittel vorsichtige Christen nicht immer dem Henker entziehen konnten, beweist das Schicksal des Rutilius, der, nachdem er durch häufigen Wechsel seines Aufenthaltes und Bestechung der Behörden sein irdisches Dasein längere Zeit gefristet hatte, plötzlich einem Statthalter vorgeführt und von diesem wegen seiner standhaften Weigerung, Christum zu verleugnen, zuerst den Qualen der Folter ausgesetzt und dann zum Feuertod verurtheilt wurde (vgl. Tert. *de fuga* c. V)¹⁾. Zu den afrikanischen Opfern

1) Gieseler (S. 191 f.) bezieht die in der Schrift *de fuga* angedeuteten Vorfälle nicht auf die officiële Septimius-Verfolgung, sondern auf deren Vorboten, aber mit Unrecht; denn die betreffenden Begebenheiten, insbesondere die „*redemptio nummaria*“, haben nicht etwa bloss partielle Belästigungen der afrikanischen Christen, sondern eine constante, allgemein von den Behörden regelmässig geleitete Verfolgung zur Voraussetzung. — Tillemont (S. 215 f.) verwerthet zwar mit Recht die Schrift *de fuga* als Quelle für die Geschichte der officiellen Septimius-Verfolgung, datirt aber die Abfassung jenes Buches ohne ausreichenden Grund erst auf die Regierungszeit Maximus I. (J. 235 ff.). Allerdings erscheint Tertullian in seiner Schrift *de fuga* schon als leidenschaftlicher Montanist; sie ist demnach gewiss erst in den letzten Jahren des Kaisers Septimius Severus entstanden,

der Septimius-Verfolgung gehören auch Castus und Aemilius, die, wie es scheint, bei mässigem Feuer langsam zu Tode gepeinigt wurden; anfangs, der unerträglichen Marter nachgebend, wurden sie in ihrem Glauben wankend; dann aber tilgten sie die bewiesene Schwäche durch eine fast übermenschliche Standhaftigkeit (vgl. Cyprian. de lapsis [Opp. ed. Fellus Amstelodami 1700] S. 91). Allerdings sagt Cyprian nur: Sic hic (scil. Carthagine) Casto et Aemilio aliquando Dominus ignovit etc. Der Bischof von Carthago deutet also nur an, dass Castus und Aemilius lange vor der decianischen Verfolgung gelitten haben; es ist demgemäss nicht gerade zu tadeln, wenn Baronius (M. R. s. 22. Maii S. 327. 328, Annot. b) und Ruinart (S. 248, § 9) die Zeit dieses Martyriums dahingestellt sein lassen. Es ist aber ein Zweifaches nicht zu übersehen, einmal dass zwischen der septimianischen und decianischen Befehdung der Kirche nur Maximin I. als Verfolger aufgetreten ist, und dann dass Afrika von dem übrigens sehr unbedeutenden Maximin-Sturm gar nicht berührt wurde (vgl. meine „Christenverfolgung Maximins I.“ S. 562—565). Mit Recht verbindet also Tillemont (S. 211—213) das Doppelmartyrium mit der officiellen Septimius-Verfolgung. Ob Rutilius, Castus und Aemilius erst nach Veröffentlichung des kaiserlichen Edictes zum Christenthum übergetreten waren und desshalb auf Grund des Decretes selber dem Richter vorgeführt wurden, wissen wir nicht. Nur soviel ist unzweifelhaft, dass sie entweder als sacrilegi oder als maiestatis rei verurtheilt wurden; dies beweist die Art ihrer Hinrichtung.

Als die erlauchtesten Opfer der officiellen Septimius-Verfolgung in Afrika müssen die beiden Frauen

aber auch nicht später, sicher nicht erst unter Maximin I. von dessen Verfolgung Afrika gar nicht betroffen wurde (vgl. weiter unten im Text). — Der Cardinal Baronius verräth dieses Mal kritischen Tact genug, um auf das blossе Zeugniss des ketzerischen Montanisten Tertullian hin den Rutilius als Märtyrer in sein officiellсs Calendarium einzutragen (M. R. s. 2. Aug. S. 486. 487, Note c).

Perpetua und Felicitas nebst ihren Leidensgefährten Revocatus und Saturus gelten, die zu Carthago den Bestien des Amphitheaters ausgesetzt wurden. Dieses Martyrium ist, wenn irgend eines, in wahrhaft authentischer Weise bezeugt: I. nämlich durch die im Wesentlichen echten Acten (vgl. „*Passio ss. Perpetuae et Felicitatis cum sociis earum* ex 2. codd. mss. et editione Holstenii“ bei Ruinart S. 137 bis 146), II. durch die „*Depositio martyrum*“ der liberianischen Chronik vom J. 354 (Ruinart S. 631: „*Nonis Martii. Perpetuae et Felicitatis Africae*“), am Besten III. schon durch den afrikanischen Zeitgenossen Tertulian selber (*De anima* [ed. Rigaltius] c. 55: *quomodo Perpetua fortissima martyr sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit etc.*). Der Process dieser gefeierten Glaubensheldinnen gewährt uns zudem interessante Einblicke in den allgemeinen Verlauf der septimianischen Verfolgung in Afrika. Höchst beachtenswerth ist zunächst der Umstand, dass Perpetua und Felicitas nebst ihren Gefährten Revocatus und Secundulus ausdrücklich als Katechumenen, also als Neubekehrte, bezeichnet werden (*Passio*, c. II: *Apprehensi sunt adolescentes catechumini Revocatus et Felicitas . . . et Secundulus. Inter quos et Vivia Perpetua . . . habens patrem et matrem et fratres duos . . . alterum aequae catechuminum etc.*). Da nun jenes Martyrium erst im J. 202 oder 203 stattfand (vgl. *Passio*, c. VII und Ruinart S. 135 § 4. S. 137 nebst den Ausführungen des Jesuiten P. Possin bei Ruinart S. 165—167), so ist es unzweifelhaft, dass Perpetua und Genossen recht eigentlich auf Grund des kaiserlichen Edictes processirt wurden¹⁾. Formell wurden sie übrigens nicht als Verächter jener Verfügung, sondern als „*inreligiosi in principes*“, d. h. als Majestätsverbrecher, verurtheilt: Der

1) Ein gewisser Saturus — wir wissen nicht, ob er gleichfalls Neubekehrter war — denuncierte sich nach der Verhaftung Perpetuas und ihrer Genossen selbst als Christ, während die letzteren es auf die Nachforschung der Behörden ankommen liessen (*Passio*, c. II, verglichen mit c. IV).

Statthalter Hilarianus verhängt gegen die Angeklagten die Todesstrafe wegen der Weigerung, dem Numen der Kaiser zu opfern (Passio, c. VI: Et Hilarianus procurator Parce, inquit, canis patris tui, parce infantiae pueri. Fac sacrum pro salute imperatorum etc.). Der Umstand, dass der Richter sämtliche Beschuldigte unterschiedlos gerade zum „Kampfe“ mit den wilden Thieren verurtheilte (vgl. Passio l. c.: Tunc nos universos pronuntiat et damnat ad bestias), beweist, dass selbst die Behörden, wenigstens zuweilen, sich für berechtigt hielten, Christen gegenüber die altrömischen Gesetze zu verletzen. Nach Paull. Sentent. V, 29, 1 (vgl. oben S. 290 f.) konnten nämlich von den der impietas in principes Ueberführten nur die „humiliores“ zum „Kampfe“ mit den Bestien des Circus oder zum Feuertod verurtheilt werden; dagegen sollte die „honestiores“ dieser Klasse von Majestätsverbrechern nur die als nicht entehrend geltende Todesstrafe der Enthauptung treffen. Hiernach war der Statthalter zwar befugt, Revocatus und Felicitas, die nicht einmal „humiliores“ waren, sondern dem Slavenstande angehörten (Passio, c. II: Apprehensi sunt . . . Revocatus et Felicitas conserva ejus), sowie den Secundulus, der, wie es scheint, niedern Standes war (Passio l. c.), den wilden Thieren zu überantworten. Dagegen war es selbst vom römischen Standpunkte eine Rechtsverletzung, dass Hilarianus auch gegen die dem Stande der honestiores angehörende Perpetua dieselbe Todesstrafe verhängte (Passio, c. II: . . . Vivia Perpetua, honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta etc.)¹⁾.

1) Ein analoges Beispiel von Gesetzesübertretung, die sich ein römischer Beamter in Südgallien zur Zeit Marc Aurels gegen einen Christen zu Schulden kommen liess, findet sich in dem bekannten Schreiben der Christengemeinden von Lyon und Vienne an die kleinasiatischen Glaubensgenossen (ap. Eus. h. e. V 1). — Gleichzeitig mit Perpetua und Felicitas endeten Revocatus und Saturus in der Arena zu Karthago (Passio, c. XVIII—XXI); Secundulus erlag schon vor der Execution dem Ungemach des Kerkers (Passio, c. XIV). — Ob Saturus den höhern oder den niedern Ständen angehört hat, lässt sich nicht mehr ermitteln.

Nicht alle Statthalter, die einander im letzten Jahrzehnt des Kaisers Severus im Proconsulat Afrikas ablösten, gingen übrigens in ihrem Eifer, den christenfeindlichen Intentionen des Kaisers zu entsprechen, so weit, wie Hilarianus. Es gab damals auch menschlich fühlende Beamte, die nach Kräften bemüht waren, die Christen zu schonen, so Asper, der sich damit begnügte, einen derartigen Angeklagten gelinde und nur ganz kurze Zeit foltern zu lassen und ihn dann, ohne auf Verleugnung seines Glaubens zu bestehen, zu entlassen, und zugleich dem ihm unterstellten richterlichen Personal sein Bedauern äusserte, sich überhaupt mit dieser Angelegenheit befassen zu müssen, so auch Pudens, der einen ihm vorgeführten Christen unter dem Vorwande sofort völlig freigab, dass ihm der betreffende Ankläger unbekannt sei (Tert. ad Scap. c. IV: *Quanti autem praesides . . . dissimulaverunt ab hujusmodi causis? . . . ut Asper, qui modice vexatum hominem et statim dejectum nec sacrificium compulit facere ante professus inter advocatos et adsessores dolere se incidisse in hanc causam. Pudens etiam missum ad se Christianum in elogio concussione ejus intellecta dimisit, scisso eodem elogio, sine accusatore negans se auditurum hominem secundum mandatum*)¹⁾.

1) Tert. l. c. rühmt auch noch die Humanität zweier anderer afrikanischer Statthalter, nämlich des Cincius Severus und des Vespronius Candidus (. . . ut Cincius Severus, qui Tysdri ipse dedit remedium, quomodo responderent Christiani, ut dimitti possent, ut Vespronius Candidus, qui Christianum quasi tumultuosum civibus suis satisfacere dimisit). Ich habe aber das Verfahren dieser Beamten im Texte unerwähnt gelassen, weil ihre Wirksamkeit, wie es allen Anschein hat, einer früheren Zeit angehört. Denn was zunächst den Vespronius Candidus betrifft, so begegnet er uns schon im J. 193 als „alter Consular“ (vgl. Spart. Didius Julianus c. 5: *ergo Pescennius Niger in Syria, Septimius Severus in Illyrico . . . a Juliano descivere . . . inter ceteros legatus est Vespronius Candidus, vetus consularis, olim militibus inxissus ob durum et sordidum imperium*). Was Cincius Severus anbelangt, so ist es zwar nicht absolut gewiss, aber immerhin wahrscheinlich, dass er ungefähr gleichzeitig mit den zahlreichen Senatoren umgebracht wurde, die Septimius Severus bald

5. Wäre man berechtigt, die Abfassung der Schrift „Octavius“ des Apologeten Minucius Felix mit Ruinart (S. 30 § 44) und Tillemont (S. 513—515) auf die Regierungszeit des Septimius Severus zu datiren, so könnte man annehmen, dass das kaiserliche Rescript speciell in der Hauptstadt eine ausserordentlich blutige Wirkung hervorgerufen hätte. Der Verfasser jenes Dialogs rühmt nämlich die heroische Standhaftigkeit der römischen Christengemeinde, gegen die man Martern und Todesstrafen aller Art aufgebieten habe; sogar Knaben und Mädchen hätten mit stauenswerther Ueberzeugungstreue die Qualen der Folter und und zuletzt einen grausamen Tod am Kreuze, auf dem Scheiterhaufen oder in der Arena des Amphitheaters erduldet, ohne der Gewalt des unerträglichen physischen Schmerzes zu erliegen (*Quam pulcrum spectaculum Deo, cum Christianus cum dolore concreditur, cum adversum minas et supplicia et tormenta componitur, cum strepitum mortis et horrorem carnificis irridens inculcat . . . Quot ex nostris non dexteram solum, sed totum corpus uri, cremari sine ullis ejulatibus pertulerunt . . . Pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia doloris illudunt*). Ich wage es aber nicht, diese Angaben des Apologeten als Züge des Gesamtbildes unserer Christenverfolgung zu verwerthen. Das Zeitalter des Minucius Felix lässt sich nämlich nicht genau feststellen. Recht ansprechend, aber vielleicht auch nicht ganz unbedenklich ist die Annahme von Adolf Ebert (*Gesch. der christl.-lat. Literatur I, S. 25; vgl. auch den Artikel im V. Bd. der Abhandlg. der phil.-hist. Classe der K. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1868*), wonach der „Octavius“ schon zu Anfang der Regierung des Commodus verfasst wurde. Gleichwohl hat es damals auch in Rom gewiss nicht an Beispielen todesmuthiger Ueber-

nach der Besiegung des Clodius Albinus, also lange vor 202, hinrichten liess (*Spart. Sev. c. 13, in fine: . . . Cincium Severum calumniatus est, quod se veneno adpetisset, atque ita interfecit*).

zeugungstreue gefehlt. So ist man z. B. berechtigt, mit Ruinart (a. a. O.) und Lipsius (S. 174) das Bekenntniss eines gewissen Natalius in jene Zeit zu versetzen, der nachher sich zum geistlichen Oberhaupte der Theodotianer wählen liess, später mit dem römischen Bischof Zephyrinus sich wieder aussöhnte und bei dieser Gelegenheit die ehrenvollen Narben seines einstigen Glaubenskampfes aufwies (vgl. die gleichzeitige Schrift eines Anonymus gegen den Sectirer Artemon ap. Eus. h. e. V 28)¹⁾. — Cyprian (Ep. 39, S. 223 f., ed. Fellus) bezeugt seine besondere Achtung vor einer Familie von Märtyrern, vor den Ahnen des Celerinus, eines Bekenners der decianischen Verfolgung; diese Gegenstände seiner besonderen Verehrung sind Celerina, die Grossmutter, Laurentinus, ein Vetter, und Ignatius, ein Oheim jenes Celerinus. Wann die drei Anverwandten des letzteren ihre religiöse Ueberzeugung mit dem Tode besiegelten, sagt Cyprian nicht ausdrücklich; er bemerkt nur, dass es lange vor dem Decius-Sturm geschehen war; ebenso wenig gibt er eine nähere Mittheilung über den Ort des Martyriums. Gleichwohl lässt sich aber annehmen, dass Celerina, Laurentinus und Ignatius zu Rom zwischen 202 und 211 unter Severus hingerichtet wurden: Erstens nämlich Celerinus war ein hauptstädtischer Bekenner, der erst später nach Carthago übersiedelte (vgl. Cypr. ep. 39); also werden auch seine älteren Verwandten nicht in Afrika, sondern in Rom ansässig gewesen sein und dort gelitten haben. Zweitens, die Verfolgung Maximins I., die einzige, die in der Zwischenzeit von Septimius Severus bis Decius stattfand, hat sich in der Hauptstadt im We-

1) H. Valesius (S. 110, Annot. ad Eus. h. e. V 28) ist geneigt, unsern Natalius mit jenem Cäcilius Natalis zu identificiren, dessen Uebertritt zum Christenthum im Dialoge des Minucius Felix erwähnt wird. Hierauf lässt sich aber ein Zweifaches erwidern: Einmal heisst unser Bekenner nicht Natalis; wie Valesius meint, sondern **Natalius** — *Νατάλιος*; sagt Eusebius —, und dann ist es, wie schon hervorgehoben wurde, keineswegs gewiss, dass der „Octavius“ der Regierungszeit des Septimius Severus angehört.

sentlichen auf die Exilirung des römischen Bischofs Pontianus und seines Presbyters Hippolytus beschränkt (vgl. meinen „Maximin I.“ S. 552—559). Ueber die drei römischen Märtyrer erfahren wir übrigens nichts Näheres; Cyprian bemerkt nur, dass Laurentinus und Ignatius dem Laienstande angehörten¹⁾. — Man darf sich aber von der hauptstädtischen Verfolgung auch keine übertriebene Vorstellung machen; vor Allem ist wohl zu berücksichtigen, dass der römische Bischof Zephyrinus damals völlig unbelästigt blieb: Er ist weder Märtyrer noch Bekenner geworden. Es ist freilich wahr, dass der im Codex Middlehill. Nr. 1743 saec. VIII aufbewahrte, selbst in seiner ursprünglichsten Redaction erst aus der Zeit des Bischofs Hormisdas (reg. 514—523) stammende Papstkatalog den Zephyrinus einen Bekenner nennt (vgl. Lipsius, Chronol., S. 78. 173), und dass später die Martyrologen des 8. und 9. Jahrhunderts, Beda, Ado und Usuardus, ihn gar zum Märtyrer machen. Nach dem älteren authentischen Quellenmaterial ist er aber weder Märtyrer noch Bekenner gewesen (vgl. Eus. h. e. V 28. VI 14. 21, die *Deposito martyrum* der liberianischen Chronik [Ruinart S. 631 f.], vgl. den liberianischen Papstkatalog bei Lipsius S. 266). Nicht einmal der erst um 530 redigirte sog. felicianische Katalog, der so gern den älteren römischen Bischöfen unverdienter Weise den Titel Märtyrer oder doch Bekenner beilegt, weiss etwas von einem Glaubenskampfe des Zephyrinus zu berichten (vgl.

1) Die betreffende Stelle bei Cyprian hat folgenden Wortlaut: „*Avia ejus (scil. Celerini) Celerina jam pridem martyrio coronata est. Item patruus ejus et avunculus Laurentinus et Ignatius, in castris et ipsi quondam secularibus militantes, sed veri et spiritales Dei milites, dum . . . palmas domini et coronas illustri passione meruerunt. Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus.*“ S. Basnage (II, S. 264 § IX) nimmt zwar mit Recht an, dass Celerina, Ignatius und Laurentinus zwischen 202 und 211 unter Severus gelitten haben, versetzt aber ohne ausreichenden Grund jene Trias von Märtyrern nach Afrika; so auch Dodwell (S. 80, § XLIII) und Tillemont (S. 213).

auch Lipsius S. 173). Es ist also ein höchst unkritisches Verfahren, wenn Baronius (M. R. s. 26. Aug. S. 545 u. Note a daselbst), gestützt auf das zweifelhafte Zeugniß der späten Martyrologisten, den Bischof gar mit dem Prädicat „Märtyrer“ schmückt. — Ob der Kaiser Septimius Severus sein bekanntes Rescript, worin er die Theilnehmer an verbotenen Hetärien vor das Forum des römischen Stadtpräfecten verweist¹⁾, vor 202 erlassen hat, oder ob es, wie Gieseler (S. 192) annimmt, erst nach Beginn der officiellen Christenverfolgung erschienen ist, läßt sich nicht ermitteln. In jedem Falle konnten aber auf Grund jenes Rescriptes, selbst wenn es nicht ausdrücklich gegen die Anhänger Jesu gerichtet war, wenigstens gegen einzelne hauptstädtische Christen Majestätsprocesse wegen Betheiligung an geheimen religiösen Versammlungen (*collegium illicitum*) angestrengt werden (vgl. Le Blant S. 361 und Note 9 daselbst).

6. Auch in Gallien äusserte das septimianische Edict seine Wirkung, wie das Schicksal des Bischofs Irenäus von Lyon beweist. Das Martyrium dieses gefeierten Kirchenvaters wird zwar von Eusebius auffallender Weise übergangen, obgleich er des gallischen Oberhirten sogar häufig gedenkt (H. e. V 4. 20. 23. 24. 26), ist aber darum nicht etwa zu bezweifeln. Aus dem Vergleich von Hieronymi Isaiae c. 64 (Ruinart S. 118 § 5), wo Irenäus „*vir apostolicus, episcopus et martyr*“ genannt wird, mit Greg. Tur. hist. Franc. I 29 erhellt nämlich, dass der Bischof nebst zahlreichen Gefährten unter Severus das Martyrium erlitten hat; nicht mit Unrecht versetzt also Ruinart (S. 117. 119 § 5) dieses Ereigniss „etwa in's J. 203“. Da Irenäus natürlich kein Neubekehrter war, vielmehr schon in der letzten Zeit des Kaisers Marc Aurel als Presbyter fungirt hatte (vgl. Eus. h. e. V 4), so liegt in seiner Hinrichtung ein weiterer Beweis für die That-

1) Vgl. Ulpianus in libro de officio praefecti urbi (Digest. l. I. tit. 12, § 14): „*Divus Severus rescripsit, eos etiam, qui illicitum collegium coisse dicuntur, apud praefectum urbis accusandos.*“

sache, dass die Behörden in Ausführung des kaiserlichen Edictes zuweilen über dessen Tragweite hinausgriffen¹⁾.

Brower (I S. 179, § X) rechnet unter die Opfer der officiellen Septimius-Verfolgung auch einen Trierischen Bischof Martinus, und auch Baronius (M. R. s. 19. Julii S. 452. 453, Annot. d) nennt diesen Martinus wenigstens einen Märtyrer, wenn er auch den Namen des betreffenden christenfeindlichen Kaisers verschweigt. Aber jenes angebliche Opfer der septimianischen Verfolgung ist eine durchaus apokryphe Persönlichkeit, die ihre Existenz nur den gefälschten Trierischen Bischofskatalogen verdankt: Die relativ authentischen Bischofslisten, der Prümer und der St. Gisliner (Kloster St. Ghislain im Hennegau) Katalog, die freilich auch nicht vor dem 11. resp. 12. Jahrhundert entstanden sind, kennen vor Agrius, dem ersten historisch erweislichen Trierschen Oberhirten, der 314 auf dem Concil zu Arles anwesend war, nur die drei mythischen Bischöfe, die angeblichen Petrus-schüler Eucharius, Valerius und Maternus. Jene gefälschten Kataloge, in denen auch Martinus vorkommt (vgl. Gesta Trevirorum ed. G. Waitz ap. Pertz Monum. SS. T. X, S. 148 f. c. 16 und den interpolirten Usuardus bei Baronius a. a. O. S. 453 Note d), sollen eben nur die gewaltige Lücke in der Geschichte der Trierischen Kirche zwischen der angeblich apostolischen Grundlegung und dem constantinischen Zeitalter durch eine lange Reihe von Bischofsnamen ausfüllen (vgl. Hontheim, Hist. Trevir. I, Praef. S. XXIV. XXV, Prodromus I S. 78. 79. 84, Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands I, S. 180 f., G. Waitz a. a. O. S. 148, Note 31 und meinen „Maximin I.“ S. 565—567).

7. Nach den bisherigen Ausführungen war die septimianische Verfolgung zwar keine systematische, trug aber immerhin einen in mancher Hinsicht heftigen Charakter.

1) Das an sich ziemlich schwache Zeugniß des leichtgläubigen fränkischen Geschichtsschreibers gewinnt im gegebenen Falle an Gewicht, weil er uns die Tradition speciell der gallischen Kirche der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts übermittelt.

Anders Dodwell: er will darin durchaus bloss eine unerhebliche Befehdung der Kirche erblicken, aber seine Beweise lassen sich freilich eben nur auf die verwerflichste Hyperkritik zurückführen. So beruft er sich z. B. (S. 81 § XLIV) auf das Schweigen des Lactanz; was ist dies indess anders denn ein leidiges *argumentum e silentio*? Mit demselben Rechte könnte man ja auch behaupten: Unter Trajan und Marc Aurel wurde gar nichts gegen das Christenthum unternommen; denn der Verfasser der *Mortes* schweigt sich darüber aus. Ferner will Dodwell folgende Worte Tertullians (Apol. c. 5): „*Quales ergo leges istae, quas adversus nos soli exercent impii, iniusti? quas nullus Severus impressit*“ in dem Sinne interpretiren, als hätte Severus niemals christenfeindliche Edicte erlassen. Hieraus aber liesse sich selbst im günstigsten Falle, d. h. wenn Dodwell den richtigen Tertullianischen Text zu Grunde legte, doch nur so viel folgern, dass Severus zur Zeit der Abfassung des *Apologeticum*, also vor 202¹⁾, noch kein christenfeindliches Re-

1) Aus Apol. c. 35: „*Sed et qui nunc scelestorum partium socii aut plausores quotidie revelantur post vindemiam parricidarum racematio superstes*“ hat Tillemont (S. 542—544) mit Recht geschlossen, dass das *Apologeticum* jedenfalls vor 202 entstanden ist; jene Worte enthalten nämlich eine Anspielung auf die Verfolgung der Reste der Nigrianer im Orient. Ohne Grund wollen aber der französische Kirchenhistoriker (a. a. O.), Oehler (edit. Apolog. S. 26, Annot.) u. A. diese an sich richtige Chronologie auch noch auf Ap. c. 4 (*Nonne vanissimas Papias leges heri Severus constantissimus principum exclusit?*) basiren; denn die Voraussetzung, Tertullian würde nach 202 des christenfeindlichen Kaisers nicht mehr mit solcher Hochachtung gedacht haben, trifft nicht zu, wie sich unzweideutig aus Tert. de pallio c. II ergibt („*Quantum reformavit orbis seculum istud? quantum urbium aut produxit aut auxit aut reddidit praesentis imperii triplex virtus? Deo tot Augustis in unum favente, quot census transcripti? quot populi repugnati? quot ordines illustrati? quot barbari exclusi?*“ etc.). Die Schrift de pallio ist, wie Tillemont (S. 383. 557—559. 566) selbst ausführt, lange nach Beginn der officiellen Verfolgung, nämlich nicht vor 209, nicht vor der Ernennung Geta zum Augustus (vgl. Eckhel VII, S. 200. 230. VIII, 422—428), entstanden, und doch rühmt Tertullian das Regime der drei Augusti Severus, Antoninus Caracalla und Geta als ein überaus segensreiches.

script veröffentlicht hätte, was freilich Niemand bestreiten kann; für die Jahre 202 ff., also für die eigentliche septimianische Verfolgungsepoche, würde indess durch jene Stelle natürlich gar kein Präjudiz geschaffen. Zweitens hat man aber mit Rigaltius, Oehler und Andern statt Severus einfach Verus zu lesen; gemeint ist Marc Aurel, der auch den Namen Verus geführt hat (vgl. Ruinart S. 30, § 45). Endlich will Dodwell (S. 80, § XLI. S. 102) unsere Verfolgung auf einen Zeitraum von zwei Jahren (202 bis 204) einschränken. Aber mit dieser Chronologie steht der englische Kirchenhistoriker ganz allein: Alle Neueren, so z. B. S. Basnage (II S. 220 ff. § II), Tillemont (S. 217 f. 489—491), Ruinart (S. 30—32, § 46. 47), Gieseler (S. 192) und Harnack (S. 167), nehmen an, dass die Verfolgung nicht nur bis zum Tode Sever's (4. Februar 211, vgl. Cass. Dion. l. 76 c. 15) fortgewüthet hat, sondern auch nach dem Ableben des Kaisers, unter Antoninus Caracalla, wenigstens in einigen Provinzen, noch nicht ganz erloschen war. Einen an sich schon entscheidenden Grund hat von den genannten Forschern einzig und allein Basnage (S. 222 § II) geltend gemacht: Der schon oben (S. 307—309) erwähnte Bekenner Bischof Alexander von Jerusalem befand sich unmittelbar nach seiner Ordination, die ungefähr gleichzeitig mit dem Regierungsantritt Caracallas stattfand, noch im Gefängnisse; „in seinen Ketten“ richtete er an die antiochenische Christengemeinde ein Schreiben (vgl. dieses Schreiben ap. Eus. VI 11 [*Ἀλέξανδρος . . . δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ τῇ μακαρίᾳ Ἀντιοχείων ἐκκλησίᾳ ἐν κυρίῳ χαίρειν. ἐλαφρά μοι καὶ κοῦφα τὰ δεσμὰ ὁ Κύριος ἐποίησε κατὰ τὸν καιρὸν τῆς εἰρηκτῆς κτλ.*]) mit Eus. VI 8). Also im J. 211, nach dem Tode des Severus, war die Verfolgung in Palästina noch nicht erloschen, hatte aber auch schon sehr nachgelassen; denn der gefesselte Alexander kann mit Glaubensbrüdern ungestört verkehren¹⁾. Ein weiterer Beweis, dass die

1) Alexander scheint zweimal unter Severus die Rolle eines Bekenners gespielt zu haben, das erste Mal in der Zeit vor seiner Or-

Septimius-Verfolgung im Orient zum Mindesten bis 211 unausgesetzt in Kraft geblieben ist, lässt sich aus Eusebius nicht führen. Zwar beruft sich Ruinart (S. 31, § 46) in dieser Richtung auf Eus. h. e. VI 3, wo es von dem noch jugendlichen Origenes heisst: *Πλείστοις τε ἔτεσι τοῦτον φιλοσοφῶν διετέλει τὸν τρόπον . . . λέγεται γοῦν καὶ πλειόνων ἐτῶν . . . πεπατημέναι μηδενὶ μηδαμῶς κεχορημένος ὑποδήματι κτλ.*, allein hieraus ergibt sich wenigstens nicht mit Nothwendigkeit, dass sich Origenes bloss während der septimianischen Verfolgung einer so strengen Askese unterzogen hätte. Reine Willkür ist es vollends, wenn Ruinart (a. a. O. und S. 168 § 2), gestützt auf jene missverstandene Stelle, die alexandrinischen Märtyrer Plutarch, Herais, Potamiäna, Basilides u. s. w. (vgl. oben S. 306 f.) gerade etwa mit dem Jahre 210 verbindet.

Aber auch im Occident erlosch die Verfolgung, wenigstens nicht überall, sofort nach dem Tode des Kaisers. Dies erhellt aus der Schrift Tertullians *ad Scapulam*, die nach c. IV (*Ipse etiam Severus, pater Antonini, Christianorum memor fuit*) unzweifelhaft erst unter Caracalla verfasst ist. Aus der genannten Apologie ersieht man, dass Scapula, der Proconsul Afrikas, die Christen seiner Provinz damals, d. i. nach dem Tode des Severus, sogar auf das Grausamste verfolgte¹⁾. Tertullians Schrift hat eben den Zweck, den Beamten zu milderem oder doch minder blutigem Verfahren gegen seine Glaubensbrüder zu veranlassen. Die Anklagen, die Scapula gegen die Christen erhebt, sind wieder die alten: Die Christen werden als *sacrilegi* (*ἄθροοι*) und als *maiestatis rei* resp. wegen ihrer Weigerung, dem Genius des Kaisers zu opfern,

dination zum Bischof von Jerusalem und vielleicht noch vor Uebnahme seines cappadocischen Bisthums, im J. 204, das zweite Mal im J. 211 unmittelbar nach seiner Consecration zum Oberhirten von Jerusalem; denn von einer continuirlichen Haft ist nicht die Rede (Eus. VI 11).

1) Dieser Scapula ist wahrscheinlich mit dem Consul Scapula Tertullus des Jahres 195 („Scapula Tertullo, Tineio Clemente Coss.“, vgl. Eckhel VII S. 172) identisch.

verfolgt (vgl. ad Scap. c. II und IV). Unnachsichtig bringt der Proconsul die furchtbaren Strafen gegen sie zur Anwendung, durch die der römische Staat von jeher bemüht war, sich vor jenen beiden Klassen von Verbrechern zu schützen. Statt die alten Strafsatzungen in einem humaneren Sinne zu interpretiren, wie solches die Gesetzgebung den Statthaltern ermöglichte (vgl. oben S. 292), überlieferte der erbarmungslose Mann des Buchstabens die vermeintlichen Frevler wider göttliche und irdische Majestät dem Feuertod (ad Scap. c. IV: pro Deo vivo cremamur); einen gewissen Mavilus von Hadrumet setzte er sogar den Bestien des Circus aus (ad Sc. c. III). Auch zu Leon („Legio“) im nordwestlichen Spanien, sowie in Mauretanien wurden die Christen noch im J. 211 als Majestätsverbrecher verfolgt; doch begnügten sich die betreffenden Statthalter damit, die überzeugungsfesten Anhänger Jesu zur Enthauptung zu verurtheilen (vgl. ad Scap. c. IV: . . . pro Deo vivo cremamur, quod nec sacrilegi nec hostes publici, verum nec tot majestatis rei pati solent. Nam et nunc a praeside Legionis et a praeside Mauritaniae vexatur hoc nomen, sed gladio tenus, sicut et a primordio mandatum est animadverti in hujusmodi)¹⁾. Diese Notiz Tertullians über das Schicksal der Christen zu Leon ist die älteste authentisch bezeugte Nachricht über spanische Christenverfolgungen.

Die soeben charakterisirten kirchenfeindlichen Acte wurden nicht etwa in Folge von neuen Edicten Cara-

1) Ruinart (S. 31, § 47) gibt die richtige Interpretation dieser nicht ganz leichten Stelle: Hic enim Scapula vivos Christianos comburebat, in aliis autem provinciis gladio tenus puniebantur etc. Grundfalsch ist aber die Auffassung Tillemonts (S. 218): „Le Lieutenant qui commande la legion (sic!) qui residait en Afrique et le gouverneur de la Mauritanie se contentoient de faire decapiter les martyrs.“ Der ganze Context der Stelle und vor Allem die Worte a praeside Mauritaniae hätten doch den französischen Forscher belehren müssen, dass hier von einem spanischen Statthalter, aber nicht von einem in Afrika ansässigen Legionstribunen, die Rede ist.

callas verübt, sondern man hat sie, wie auch Ruinart (S. 32, § 47) richtig bemerkt, als Fortsetzung der septimianischen Verfolgung anzusehen. Mit Recht nimmt indess Tillemont (S. 489—491) an, dass diese posthume septimianische Befehdung der Christenheit noch im Laufe des Jahres 211 erloschen ist; hierfür spricht in der That Sulp. Sev. chron. II c. 32 Nr. 2, wonach dem Decius-Sturm eine 38jährige Friedenssära vorherging: Wenn auch der Begriff „pax“ vereinzelte Martyrien in dem Zeitraum von Commodus bis Decius nicht immer ausschliesst, so lässt sich doch nicht annehmen, dass Sulpicius gerade von einer 38jährigen „pax“ gesprochen haben würde, wenn ein Scapula noch nach 211 längere Zeit seine brutale Grausamkeit gegen die christliche Bevölkerung einer ganzen Provinz fortgesetzt hätte. Dass aber auch der kleinste Rest der langwierigen Verfolgung im folgenden Jahre 212 erloschen sein muss, Dies hat S. Basnage (II, S. 266 § VI) richtig aus Cass. Dion. l. 77 c. 3 (S. 405 des 2. Bandes der Imm. Becker'schen Ausgabe) geschlossen. Antoninus Caracalla erliess nämlich im J. 212, gleich nach der Ermordung seines Bruders Geta, eine umfassende Amnestie für alle Verbannten, die sich nicht bloss auf die politischen Verbrecher beschränkte, sondern sogar die wegen gemeiner Vergehen Verurtheilten einschloss (vgl. Cass. Dion. l. c.: . . . „ἀκούσατέ μου“ εἶπε [scil. Ἀντωνῖνος] „μέγα πρᾶγμα ἵνα πᾶσα ἡ οἰκουμένη χαρῇ, πάντες οἱ φυγάδες οἱ καὶ ἐφ' ὁποῦν ἐγκλήματι καὶ ὁποσοῦν καταδεδικασμένοι κατελθέτωσαν.“ τὰς μὲν οὖν νήσους οὕτω τῶν φυγάδων κενώσας καὶ τοῖς κακίστοις τῶν καταδεδικασμένων ἄδειαν δέδωκώς κτλ.; vgl. auch Spart. Anton. Carac. c. 3: Post hoc [scil. Caracallus] relegatis deportatisque reditum in patriam restituit.¹⁾). So begann denn nach

1) In meinem „Alexander Severus“ (a. a. O. S. 49) hat mich das Streben nach knapper Darstellung zu der ungenauen Behauptung verleitet, unter Caracalla sei überhaupt nichts gegen das Christenthum unternommen worden; die Berichtigung dieser incorrecten Angabe kann

einer nahezu zehnjährigen Verfolgung für die Christenheit eine lange Aera ungetrübten Friedens und ungestörter Ruhe, die, abgesehen von einigen unbedeutenden Plänkeleien unter Maximin I., in dem Zeitraume von Caracalla resp. vom Jahre 212 bis Decius, dem ersten systematischen Verfolger, keine Unterbrechung erlitt.

sich der Leser leicht aus gegenwärtiger Abhandlung entnehmen (vgl. Harnack a. a. O.). — Was Ulpian's christenfeindliche Collectaneen betrifft, die er nach Lact. Institt. V. 11 seinem Werke *de officio proconsulis* einverleibt hat, so wird diese Schrift wahrscheinlich im ersten Regierungsjahre Caracallas (211/12), also in der Zeit entstanden sein, wo überhaupt unter jenem Fürsten noch einige Feindseligkeiten gegen die Kirche stattfanden (vgl. meinen „Alexander Severus“ S. 75 f., Harnack a. a. O. und Gieseler S. 192).

Zur synoptischen Frage.

Von

Dr. H. Holtzmann.

II.

Die Stellung Jesu zum Gesetz.

1. Allgemeines.

Unter der seit dem ersten Artikel (S. 145 f.) erschienenen Literatur ist der „Commentar über das Evangelium des Matthäus“ von Carl Friedrich Keil mindestens hundert Jahre zu spät geschrieben worden. Nur die darin figurirenden Namen neuerer Theologen erinnern an die Gegenwart. Was aber von ihnen mitgetheilt wird, ist meist flüchtig, nicht selten ganz falsch dargestellt, was so gut wie ich bezüglich der S. 38 mir imputirten „Retractionen“ auch Weiss finden wird, dessen Standpunkt gleich im Vorwort völlig misskannt wird. Uebrigens sollen die Evangelien in der Reihenfolge, wie sie im Kanon stehen, und in der hieraus sich ergebenden Abhängigkeit von einander geschrieben sein (S. 39 f.). Von ungleich grösserer Bedeutung ist Renan's fünfter Band, unter dem Titel „Les Evangiles et la seconde génération chrétienne“, der übrigens die neben Marcus als Urquelle fungirende Matthäus-Schrift in zu nahe oder vielmehr zu frühe Beziehung zu dem Hebräerevangelium bringt. Eine recht gute Uebersicht und Beurtheilung der hier geübten Kritik gibt der Verfasser von „Supernatural Religion“ in Morley's Fort-

nightly Review (October 1877, S. 485 f.). Auf den gesunden Grundlagen operirt Wilhelm Brückner, welcher sich schon früher (Studien und Kritiken, 1869, S. 616 f.) als einen genauen Kenner der synoptischen Frage erwiesen hat, in seiner Schrift „das Verhältniss von Geschichte und Mythos in den drei synoptischen Evangelien“ (Studien der ev.-prot. Geistlichen des Grossherzogthums Baden, 1877, S. 161 f.), freilich nicht ohne dass er durch einige auffällige Unsicherheiten oder vielmehr Abweichungen in der Befolgung der im Ganzen streng gewahrten Marcushypothese genau diejenigen Stellen kennzeichnet, auf welchen die letztere dermalen noch weitere Probleme stellt. Auf der einen Seite nämlich bietet nicht blos der Schluss 16, 9—20 (S. 54. 56), sondern auch der Anfang 1, 1—13 nur einen Auszug eines breiter geschriebenen Originals (S. 40. 42 f. 56), wie denn auch 3, 19. 20 ein langes Stück (S. 46 f. 56), 11, 17 wenigstens ein διδάσκοντος (S. 31), 14, 62 das ἀπαρτι (S. 13), 14, 65 die Frage (S. 13. 17) ausgefallen ist; auf der andern sollen das Citat 1, 2 (S. 43) und die Abschnitte vom Wandeln auf dem Meer 6, 48—52 (S. 49), von der zweiten Speisung 8, 1—9 sammt Anhang 19—21 (S. 49 f.), die störenden Reden 9, 35. 41—50 (S. 51), 11, 22—26 (S. 28), 13, 32—37 (S. 33), der doppelte Hahenschrei 14, 68. 72 (S. 13), der Vers 15, 28 (S. 17. 56) Zusätze sein, und die Ersetzung des εὐθὺς (Mt. 24, 29) durch ein ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις Mr. 13, 24 bietet ein Beispiel von tendenziöser Entstellung. Dasselbe gilt ohne Zweifel auch hinsichtlich der eigenthümlichen Fassung von 9, 1. Im Ganzen kommen diese Stellen überein mit denjenigen, welche ich in der „Protestantischen Kirchenzeitung“ (1877, Nr. 38) als der Anfechtung am meisten ausgesetzt bezeichnet habe. Aehnlich wie Weiss statuirt auch Brückner in den angeführten Zusätzen Uebertragungen aus Matthäus. Und dafür spricht ja gewiss Manches, vielleicht am allermeisten die matthäische, bei Marcus nur 11, 25 wie am verlorenen Ort stehende Gottesbezeichnung. Andererseits lässt sich von den meisten dieser Zusätze wahrscheinlich machen, dass die matthäischen

Parallelen nach ihnen gebildet sind, sie also schon voraussetzen. Woher Mt. 18, 8. 9 die Doublette zu 5, 29. 30, wenn nicht aus Mr. 9, 43. 45. 47? Abgesehen von solchen Zusätzen soll das jugendlich siegesmuthige Marcus-Werk schon vor den Erfahrungen des Jahres 70 entstanden sein (S. 17. 22 f. 33) und, theilweise wenigstens, bereits deutlich die paulinische Begriffswelt als Medium erkennen lassen, durch welches es die evangelische Geschichte auffasst und zur Darstellung bringt (S. 23 f. 44. 50 f.) — eine Behauptung, welche in der relativen und bedingten Weise, wie sie hier auftritt, durchaus auf Beachtung Anspruch macht und vielleicht einen bleibenden Ertrag der Bestrebungen Vokmar's auf diesem Gebiete darstellen wird.

In Folge der Lectüre Keim's ist der jüdische Gelehrte Grünebaum in der zweiten Auflage seiner „Sittenlehre des Judenthums andern Bekenntnissen gegenüber“ (1878), einer lebhaft geschriebenen und gut gemeinten Apologie, von der Marcus- zur Matthäushypothese übergetreten (S. 199. 290). Uns interessirt hier das Werk wegen seiner Ausführungen über die, angeblich streng loyale, Haltung Jesu gegenüber dem Gesetz (S. 247 f.), worin der fortschrittliche Jude sich mit dem Urtheil des christlichen Kritikers berührt, dessen kühn vorgehendes Werk Supernatural Religion die englische Theologie aus dem Schlafe schreckt (vgl. Bd. III, 1877, S. 123 f.) Merkwürdig ist ferner, wie übereinstimmend seit Julian bis auf E. v. Hartmann die ausgesprochenen Gegner des Christenthums die Position Jesu immer nach Mt. 5, 17 bemessen. Neuerdings hat auch der als theologischer Schriftsteller wieder auflebende Bruno Bauer die hohe Bedeutung, welche für die Dignität Jesu als Religionsstifter seiner Stellung zum Gesetze zukommt, richtig gewürdigt,¹⁾ so wunderbar sich im übrigen der Versuch ausnimmt, an die Stelle der befreienden That Jesu vielmehr die doctrinären Leistungen eines Seneca zu setzen, der mit seiner Steigerung der Gebote zur idealen Höhe (S. 321) das

1) Christus und die Cäsaren. Berlin 1877.

Vorbild für unsere Evangelien wurde (S. 350 f.), oder auch eines Philo, welcher das mosaische Gesetz im sittlichen Interesse zu allegorisiren versuchte (S. 305 f.). Als Parallelen allgemeiner Art muss man diese Namen freilich gelten lassen (vgl. Keim: Geschichte Jesu, II, S. 96 f.); sie zeigen, welche Stunde in dem Arbeitstage der das sittliche Gut begreifenden und producirenden Menschheit geschlagen hatte; sie beweisen für die Uebermacht, womit sich dem in die Tiefe strebenden Geist der Gegensatz von Legalität und Moralität aufdrängte. Für die richtige Würdigung Jesu dagegen und die Wahrung des einheitlichen Quellpunktes aller neutestamentlichen Offenbarung ist von entscheidender Bedeutung die Frage, ob etwa in der grossen That des Paulus auch Jesu widerfahren ist, was das fast tragische Verhängniss nicht weniger Religionsstifter bildet, dass sie nämlich zu ihrer Stiftung sich fast nur wie eine Gelegenheitsursache verhalten und angesichts ihrer eigensten, als authentisch zu constatirenden, Aeusserungen für das, was unter ihrem Namen durch die Geschichte läuft, kaum verantwortlich gemacht werden können. Anerkannter maassen blieb die Lebensführung Jesu dem durch das Gesetz festgestellten Umfang der nationalen und religiösen Sitte seines Volkes treu. Schlagend beweist die Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters, dass sich die Entwöhnung seiner Anhänger vom väterlichen Gottes- und Gesetzesdienst schwer genug auf dem Wege und mit der Allmähligkeit eines harten Gegensätze verarbeitenden Prozesses verwirklicht hat. Selbst für den Fall, dass die förmliche Abrogation des mosaischen Gesetzes sich mit gedankenmässiger Folgerichtigkeit aus dem religiösen Princip des Christenthums ergibt, gehört es daher immer zu den irdischen Schranken der individuellen Leistung Jesu, eine solche Consequenz wenigstens nicht als Programm aufgestellt und vertheidigt zu haben. Hat er darum auch kein Bewusstsein von dieser Consequenz selbst gehabt? Führte blos die Logik der Thatsachen weiter als er beabsichtigte? Ist der Neubau, welcher über seinem Grabe sich erhob, vielleicht so-

gar das Gegentheil von dem Ausbau gewesen, welchen er selbst beabsichtigte? Und geben die synoptischen Evangelien als die Hauptquellen, welche uns für Beantwortung dieser Frage zu Gebote stehen, eine irgendwie in sich einheitliche und haltbare Antwort? Oder schwebt nicht immerdar noch unerledigt sogar das Hauptproblem, ob das berühmte *πληρῶσαι τὸν νόμον* Mt. 5, 17 im Sinne einer buchstäblich strengen Nachachtung oder in demjenigen einer fortbildenden und den Buchstaben sprengenden Vollendung zu fassen ist? Auch nach Bassermann's verdienstlicher Arbeit¹⁾ bleibt hier noch Manches im Einzelnen nachzuarbeiten und klarer zu stellen. Von der bei ihm befolgten Methode wird sich die nachfolgende Abhandlung schon insofern unterscheiden, als sie, statt mit einer exegetischen Erörterung von Mt. 5, 17—20 zu beginnen, die geschichtlichen Quellen voranstellen und vermittelt Erörterung der einzelnen bezüglichen Auftritte des Lebens Jesu darthun wird, welchen Sinn er selbst allein mit jenem *πληρῶσαι* verbinden konnte. Im Uebrigen bringen wir noch in Erinnerung, dass es sich im Nachfolgenden ebenso sehr um eine Revue der gegenwärtigen Bestrebungen auf biblisch-theologischem Gebiete, als um Durchführung einer eigenen These handelt.

2. Die Fastenfrage.

Das Marcusevangelium, dessen verhältnissmässige Ursprünglichkeit sich auch über der Lösung des hier gestellten Problems bewähren wird, bringt zwar den Namen des *νόμος* nicht ein einzigesmal, lässt dafür aber in einer Reihe von Aussprüchen, an welcher seit Ritschl (Alt-kathol. Kirche, S. 28 f. Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 29) bis auf Bassermann (S. 70 f.) Mt. 5, 17—19 oft gemessen worden ist, die Stellung Jesu zur Gesetzesfrage mit fortschreitender Klarheit erkennen.

1) De loco Matthaei capitis V, 17—20 commentatio exegetica critica historica. Jenae, 1876. Vgl. dazu die anerkennende Würdigung von H. Lüdemann: Literarisches Centralblatt, 1877, Nr. 5, S. 137 f.

Wir beginnen mit dem Gleichnisspaare Mr. 2, 21 22 = Mt. 9, 16. 17 = Lc. 5, 36. 37. Hier wird die Gültigkeit des Gesetzes schon insofern nicht verleugnet, als zunächst nur die pharisäische, im Gesetze selbst ausschliesslich für den Fall des Versöhnungstages vorgesehene (Lev. 16, 29 f. 23, 27 f. Num. 29, 7), Pflicht des Fastens für die Jünger abgelehnt wird. Die Gründe, welche Keim gleichwohl dafür geltend macht, dass die Stelle erst zu einer spätern Zeit des Lebens passe (II, S. 272 f. 364. Dritte Bearbeitung, 2. Aufl. S. 204), erledigen sich theils durch das von Schenkel (Charakterbild, 4. Aufl. S. 88), theils durch das von Weiss (Mt. S. 179) Beigebrachte. Der Letztere seinerseits versagt es sich diesmal seine „apostolische Quelle“ in Fluss zu setzen, obwohl das Mr. 2, 21. 22 gegen die Seitenreferenten stehende *ἐπιράπτει* und *εἰ δὲ μὴ* ihn hätte verführen können, das *ἐπιβάλλει* und *εἰ δὲ μήγε* aus ihr herzuleiten (Mr. S. 98). Gleichwohl bleibt noch eine Hauptschwierigkeit im Reste. Wenn nämlich jene Ablehnung damit motivirt erscheint, dass man ein Stück ungewalkten Zeuges auf ein altes Kleid nur zum Schaden des letzteren aufflicke und ungegohrenen Wein in alte Schläuche nur zum Verderb der letzteren giesse, so ist über der Rechtfertigung solcher Logik die Exegese in ein seltsames Labyrinth hineingerathen, in welchem diejenigen, die sich räumlich am nächsten zu stehen scheinen, dafür in verschiedener Richtung laufen, und wieder solche, die wesentlich in gleicher Richtung laufen durch dicke Wände und tiefe Gräben geschieden sind.

In seiner Schrift über die „Gleichnissreden Jesu Matth. 9, 14—17. Marc. 2, 18—22. Luc. 5, 37—39“¹⁾ hat Beyschlag das schriftstellerische Verhältniss dieser Stellen in mustergiltiger Weise erörtert (S. 4 f.) und zugleich bezüglich des synoptischen Problems seine Ueberzeugung dahin ausgesprochen, „dass eine von den sämtlichen drei Referaten zu unterscheidende Quelle zu Grunde liegt,

1) Osterprogramm der Universität Halle-Wittenberg, 1875. Vgl. dazu H. Lüdemann: Literarisches Centralblatt, 1877, Nr. 7, S. 201 f.

welche von jedem Evangelisten mehr oder weniger überarbeitet, jedoch von Marcus am meisten in ihrer Originalität belassen, von Matthäus vielfach verkürzt und dadurch ihrer Originalität beraubt und von Lucas mit der meisten Freiheit und Reflexion behandelt worden ist“ (S. 6). Als zweite Quelle treten die dem Matthäus und Lucas allein zugänglich gewesen *λόγια* hinzu, womit aber der „redeärmste Evangelist“ Marcus nichts zu thun gehabt habe (S. 7). Wir verzeichnen dies beiläufig zum Beweis, dass auch Andere den Zuzug der Spruchsammlung zur Erklärung unseres Marcustextes für überflüssig halten. Und wie in diesem so dürfte Beyschlag auch in einem anderen Stücke Weiss gegenüber im Rechte sein. Wir meinen die durchgängige Opposition, welche er der von Letzterem in seinem „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testamentes“ (2. Aufl. 1873, S. 77 f.) vertretenen Auffassung der Stellung Jesu zum Gesetze bereitet (S. 30 f.). In Bezug auf den speziellen Punkt, welcher uns hier beschäftigt, scheint dagegen Keiner von Beiden genau das Richtige getroffen zu haben, während Jedem an seinem Theil das Verdienst zukommt, die vielfach übersehene Schwierigkeit der beiden Gleichnisse wieder fühlbarer gemacht zu haben.

Die langezeit herkömmlich gewesene Erklärung der zunächst in Rede stehenden Worte Jesu wird von Strauss dahin zusammengefasst, „dass überhaupt zwischen dem von ihm aufgestellten Princip der Gesinnung und dem alten Ceremonienwesen keine Vermittelung möglich, oder dass, falls man einstweilen versuche, eines mit dem andern zu verbinden, sich doch bald genug die Unvereinbarkeit beider herausstellen werde“ (Leben Jesu S. 214). So in der Hauptsache auch Wittichen, (Leben Jesu, S. 106), während Meyer noch insonderheit auf das Zweckzerstörende hinweist, was ein solches Einfassen des neuen Geistes in alte Formen mit sich führen würde (Matthäus, 6. Aufl. S. 240). In dem Schematismus dieser Erklärung entsprechen sich daher das alte Kleid und die alten Schläuche einerseits, der neue Flick und der neue Wein andererseits

ganz genau. „Die Fastenübungen gehören zu dem Alten, das unter den Bildern des Kleides und der Schläuche dargestellt wird“ (Weizsäcker: *Evang. Geschichte*, S. 322). „Ein neues Gewand, einen neuen Trank, eine neue Lebensgestalt, einen neuen Lebensgeist für sein Volk bereitet er in seinen Jüngern zu“ (Klostermann: *Marcusevangelium*, S. 50). Aber so passt die Antwort nimmermehr auf die Frage. Denn nicht, dass „der neue Zeug zu einem neuen Kleide verwendet werden muss“ (Weizsäcker, S. 389), besagt genau besehen die erstere, sondern auf die Frage, warum Jesu Jünger nicht fasten, erfolgt die Antwort: Fasten hiesse für sie einen neuen Flick auf ein altes Kleid nähen. Aber entweder bedeutet diese Antwort gerade das Gegentheil von der zu erwartenden, die vielmehr dahin gelautet haben müsste, Fasten hiesse für sie einen alten Flick auf ein neues Kleid setzen, oder, wenn jene Antwort stehen und zugleich nicht das Kleid, sondern der Flick neu bleiben soll, so muss dieser neue Flick sachlich vielmehr der Fastenübung entsprechen, also das Gegentheil von dem abbilden, was der neue Wein bedeuten soll. Sollte er dagegen die freiere Fastensitte repräsentiren, womit zweckwidrig der abgetragene Judenrock aufgeputzt wird, was der herkömmlichen Deutung entspräche, so könnte die Frage nur dem Thun der Johannesjünger gelten und müsste etwa so lauten: Warum halten sich im Gegensatz zu deinen Jüngern jene noch an's Fasten? Weil die Fastenfreiheit für sie nur einen einzelnen neuen Flick bedeuten würde, welchen sie auf ein im Uebrigen noch altmodisches Kleid sehr zu dessen Schaden setzen würden. Dagegen die Jünger Jesu, falls sie fasteten, nicht mit einem Alten ein Neues, sondern in Wahrheit mit einem Neuen ein Altes verbunden hätten, so dass mit Bezug auf sie alles in Ordnung wäre, wenn Jesus gerade umgekehrt es ablehnen würde, auf ein neues Gewand den alten Flick der Fastenübung zu setzen. Reuss (*Histoire évangélique*, S. 259 f.) spricht deutlicher als die bisherigen Erklärer aus, dass eigentlich nur das zweite Gleichniss genau das besage, was man in beiden findet, und auch aus den

Erörterungen Beyschlag's (S. 18) erhellt, wie die herkömmliche Deutung des ersten durchaus unter dem Eindrucke des zweiten gewonnen wurde. Da der neue Wein das neue Princip des Reiches Gottes, daraus u. A. auch die Consequenz der freieren Fastensitte fliesst, versinnbildlicht, schiebt man dieselbe Funktion auch dem neuen Flick zu. Umgekehrt besteht, falls man einmal die Bedeutung des letzteren anders, und wohl richtiger, bestimmt hat, die Versuchung, den neuen Wein nach Analogie des neuen Flicks zu behandeln. Nach Ewald (Die ersten Evangelien und die Apostelgeschichte, 2. Ausg. I. S. 248) und Schenkel (S. 40) schildert also Jesus gerade den Johannes als einen Mann, der einen neuen Lappen auf ein altes Kleid zu nähen, neuen Wein in alte Schläuche zu giessen versuchte, d. h. „durch blos äussere Reformen den alten Bund und die darauf befestigte Theokratie zu verbessern“ (Schenkel, S. 89. Vgl. auch Keim, II, S. 367. Dritte Bearb. S. 204 f.). Aber zur Versinnbildlichung einer „bloss äussern Reform“ kann wohl der neue Flick, nicht aber der neue Wein dienen. Man wird daher die in Rede stehende Deutung der betreffenden Gleichnisse, wenn man ihr eine Beziehung auf die Johannesschule geben will, so wenden müssen, dass dieselbe vielmehr in dem „Niemand thut“ für ein auch auf ihrer Seite bemerktes Unterlassen Deckung und Schutz erfährt. Dies führt aber sofort weiter, nämlich auf die Deutung von Weiss, der in beiden Gleichnissen eine Rechtfertigung der Johannesjünger findet, welche, auch sonst auf dem alten Standpunkte verharrend, nur zum eignen Schaden von der Specialität der Fastenübung sich emancipiren würden (Mr. S. 97. Bibl. Theol. S. 80. Mt. S. 248). Dies wäre das Ei des Columbus, wofern nur das zweite Gleichniss vollkommen compatibel mit dem ersten wäre. Aber es ist ein grosser Unterschied, ob ich den modernen Anflug einer altmodischen Sache mit einem Flick vergleiche, der nur so obenhin auf den abgetragenen Rock genäht wird, oder mit Most, der in mürbe Schläuche gegossen werden soll. Nur im ersten Fall liegt das Unrecht in der Neuerung, die

immer nur ein armseliger Aufputz bleibt; im zweiten ist zwar auch der Most zu beklagen, aber nicht um seiner selbst willen, sondern nur darum, dass er keine bessere Fassung findet; das Unrecht liegt somit auf der Seite des Alten. Beyschlag strebt nun seinerseits beiden Erklärungsweisen auf dem Wege der Halbiring gerecht zu werden, indem er, die Stärke der einen mit der Stärke der anderen verbindend, zu dem Ergebnisse gelangt, das erste Gleichniss Mr. 2, 21 = Mt. 9, 16 = Lc. 5, 36 beantworte allerdings die Frage nach dem Grunde des Fastens der Pharisäer und Johanneer, das zweite Mr. 2, 22 = Mt. 9, 17 = Lc. 5, 37. 38 dagegen die andere nach dem Grunde des Nichtfastens der Jünger (S. 22 f.). Aber während Weiss den Unterschied übersieht, macht Beyschlag aus dem Unterschied einen Gegensatz. Dafür, dass beide Gleichnisse ihre Gesichter nach direct entgegengesetzten Seiten wenden sollten, sind sie offenbar viel zu gleichmässig gebildet, so zu sagen nach der nämlichen Formel construiert, daher auch mit der einfachen Copula aneinandergereiht. Die an Jesus gerichtete Frage aber ist nur der Form nach eine Doppelfrage; der Sache nach verlangt sie Aufklärung darüber, wesshalb die Seinen nicht thun, was sonst alle Frommen thun. Endlich hätte die Rechtfertigung des Thuns der Johannesjünger, falls eine solche in Aussicht genommen war, entweder vor oder nach der Rechtfertigung der eigenen Jünger gegeben, nicht aber in die letztere, die schon Mr. 2, 19. 20 vorliegt, hineingepflanzt werden müssen, zumal ohne jegliche Andeutung, dass von etwas Anderem die Rede. Bei dieser Sachlage begreift es sich, wenn endlich Lüdemann meinte, es komme auch ohne Beziehung des ersten Gleichnisses auf die Johannesjünger schon dadurch Klarheit in die Sache, dass man den beide Gleichnisse verbindenden Grundbegriff in der negativen Kategorie des Nichthaltens am Alten erkenne. „Erklären und vertheidigen will Jesus durch das Gleichniss nur seine Negation des Alten, und zwar dadurch, dass er eine falsche Auffassung seines reformatorischen Auftretens überhaupt abweist. Auf die

Frage, warum er, respective seine Jünger nicht fasten, antwortet er daher, indem er von dem vereinzeltten Symptome des Nichtfastens auf das Princip seiner Praxis überhaupt zurückgeht: ich faste nicht, weil ich überhaupt nicht das Alte festzuhalten und etwa nur auszuflicken gedenke, denn mein gesammtes Auftreten zielt nicht ab auf ein fragmentarisches Ausbessern des Alten, sondern auf Ersetzung desselben durch ein neues Ganze. So gefasst bildet der neue Lappen nur die falsche Vorstellung ab, welche die Gegner von seinen Absichten überhaupt hegen und welche eben Jesus zurückweist.“ „Das zweite Gleichniss enthält nur insofern einen Fortschritt des Gedankens als es nicht blos, wie das erste, lediglich die Resultatlosigkeit des ganzen Bemühens aus der fortdauernden Verwendung des Alten folgert, sondern darüber hinaus auch positiv noch die Gefährdung des zu setzenden Neuen“ (S. 202).

Diese richtige Beobachtung verträgt zunächst noch eine Verschärfung, sofern in dem ersten Gleichnisse geradezu ein entstehendes *χειρόν σχίσμα* beklagt, folglich die Zerstörung des Alten als ebenso bedauerlich hervorgehoben wird wie im zweiten die Zerstörung des Neuen, während man dagegen nicht umgekehrt sagen kann, dass gleichermaassen in der weiteren Verfolgung des ersten Gleichnisses der Gedanke liege: dadurch wird nicht blos das alte Kleid, sondern leider auch der neue Flick zerstört. Gewaltsam genug wollte Klostermann eine solche Beziehung herstellen, sofern, wer in der beschriebenen Weise handelt, „das alte Kleid ganz mit dem neuen Stoffe verdirbt, aus dem er doch ein neues hätte gewinnen können“ (S. 50). Aber letztere Anschauung der Sache ist überhaupt neu; ein *επιβλημα* oder *ράχος* ist ein Fetzen, nicht aber ein organischer Keim, daraus sich ein Rock „gewinnen“ liesse. Auf viel rationellerem Wege brachte schon der dritte Evangelist den vermissten Parallelismus zu Wege, indem er auf das neue Kleid reflectirte, davon der Flick genommen und das ebendadurch zu Schaden gekommen ist. Die Vorstellung von zwei Kleidern, aus

deren besserem ein Stück zu Gunsten des schlechteren herausgeschnitten wäre, ist indessen ebenso wunderlich an sich selbst, wie sachlich erst denkbar, seitdem das Christenthum vom Judenthum völlig abgelöst erschien (Keim, II, S. 367). Eher als im Munde Jesu verstünde sich ein solcher Spruch als Polemik gegen Judaisten wie die Apg. 15, 5 = Gal. 2, 4 geschilderten (Beyschlag, S. 17). Es mag daher wohl Volkmar (Die Evangelien, S. 178 f. 664 f.) Gründe haben, die Fassung des dritten Evangelisten zu bevorzugen. Bei Bleek (Synopt. Evangelien I, S. 394) und bei allen Anhängern der Priorität des Matthäus vor Lucas ist es Missverständnis und Willkür. Schon auf diesem einen Punkte besteht sonach ein incompatibles Verhältniss zwischen beiden Gleichnissen. Dazu kommt aber noch ein zweiter, sofern es auch nicht möglich ist, das erste etwa nach Analogie des zweiten bis zu dem Gedanken weiter fortzusetzen: sondern einen neuen Flick muss man auf ein neues Kleid setzen, so geschieht ihnen beiden wohl. Es liegt somit bei allem vorwiegenden Parallelismus auch wieder ein relativer Gegensatz beider Gleichnisse vor. Dieser Unterschied besteht darin, dass es sich im einen Falle um einen neuen Lappen, im andern aber um neuen Wein handelt. Während Beyschlag und Weiss sich von dem Banne der herkömmlichen Auslegung, den sie sonst durchbrechen, darin beherrschen lassen, dass sie den neuen Flick wie den neuen Wein auf die Fastenfreiheit beziehen, hat hier Schenkel richtig erkannt, was es mit dem Flicke auf sich habe, und nach Lüdemann lehnt Jesus gerade die Zumuthung der Flickarbeit ab, während er dagegen ganze Arbeit in Aussicht stellt. Nur ist von Letzterem, wozu abermals der dritte Evangelist mit seiner unterbrechenden Einleitung 5, 36 *ἔλεγε δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς* Anleitung gegeben hat, das Gleichniss definitiv aus dem, in den älteren Evangelien doch zweifellos beabsichtigten, Zusammenhang mit der Frage nach dem Grunde der freieren Fastensitte abgelöst worden. Mit Recht legen die meisten Ausleger gerade auf diesen Zusammenhang allen Werth.

Wie sich aber schon die Frage nicht auf die Sitte der Fastenübung überhaupt, sondern speciell auf die traditionellen Fasten bezog, deren pharisäische Uebung seitens des Täufers eine neue Bestätigung erfahren hatte (Weiss: Mr. S. 94), so wird auch in der Antwort Jesu der neue Flick schwerlich die Fastensitte überhaupt, gleichviel ob sie nun beizubehalten oder abzuschaffen sei, bedeuten können. Diese Erwägung bleibt auch noch bestehen gegenüber der Erklärung von Reuss (S. 260), welcher im Uebrigen unsere Auffassung der Flickarbeit gleichfalls theilt. Und so werden wir nolentes volentes dazu gedrängt, das Neue in der Fastenübung statt in der Fastenfreiheit zu finden. Denn die Verwahrung, welche Jesus im ersten Gliede einlegt, versteht sich von der Voraussetzung aus, dass man etwa sein Auftreten nach Analogie des Johanneischen beurtheilen möchte. Wofern er seine Jünger wollte fasten lassen nach der Art der Pharisäer und Johanneer, so würde er allerdings ein Stück neumodischen Judenthums dem alten Mosaismus aufpflastern. Godet hat die Möglichkeit einer solchen Fassung zuletzt vertheidigt (Commentar zu Lucas, deutsch von Wunderlich, 1872, S. 146 f.), und es lässt sich zu ihren Gunsten noch Manchés sagen was er nicht beibringt. Mag auch die Fastensitte Jahrhunderte alt gewesen sein, für Jesus ist sie ähnlich den Mr. 7, 3. 4 erwähnten Waschungen und andern *δευτερώσεις* eine Neuerung, nach Mr. 7, 7—13 eine Verunstaltung des im geschriebenen Gesetz geoffenbarten Willens Gottes durch menschliche Zusätze. Auch Weiss bemerkt zu Mr. 7, 5 = Mt. 15, 2 „die ganz ähnlich gebildete Frage Mr. 2, 18“ (Mr. S. 243, vgl. Mt. S. 375). Wenn der Art wie Mr. 2, 18 Jesus wegen Vernachlässigung der Tradition auf dem Fastenpunkte seitens seiner Jünger interpellirt wird, genau die Art entspricht, wie er Mr. 7, 5 wegen Vernachlässigung derselben Tradition auf dem Waschungspunkte interpellirt wird, so wird es erlaubt sein, auch die jedesmalige Antwort und Vertheidigung auf einen und denselben Grundgedanken zurückzuführen. Dann bleibt das alte Kleid was es ist, der ehr-

würdige, altersgraue Mosaismus, welchen Pharisäer und Johannesjünger mit fremdartigem Zeuge aufzuputzen unternehmen, während Jesus, solch geschmacklosem, Heterogenes verbindenden Thun entsagend, das alte Kleid, dem die Nadelstiche seiner neuesten Zuschneider nicht wohl thun, geschont wissen will. „Lieber den alten Rock behalten wie er ist“ (Godet, S. 147). Das eben entspricht seinem Respect und seiner Pietät gegen die alte Gottesordnung. Aber freilich tragbar ist der jahrtausendalte Mantel des Moses darum doch nicht mehr; er ist und wird täglich mehr ein *παλαιούμενον καὶ γηράσκον* (Hebr. 8, 13). Die Gestalt dessen, welcher mehr ist als Moses, Elia und alle Propheten, verlangt, wirkt und schafft sich ihr eigenes Gewand. Von der Person auf die Sache übertragen, ergibt dieser weiter fortschreitende Gedanke den Gehalt des zweiten Gleichnisses. Nicht verbessern ist Jesu Sache — so sagt das erste, aber erneuen — so sagt das zweite. Beide besagen nicht dasselbe, stehen sich aber auch nicht conträr entgegen, sondern liegen auf einer und derselben Linie der Fortbewegung, aber auf verschiedenen Punkten dieser Linie.

Wenn nun solcher Gestalt der ausgesprochene Grundsatz über den Fall, auf welchen er Anwendung findet, hinausgreift, so folgt weiter, dass auch durch die Mr. 2, 19, 20 = Mt. 9, 15 = Lc. 5, 34. 35 vorliegende Abweisung der Fastenpflicht zwar kein einzelnes mosaisches Gebot, wohl aber der gesetzliche Standpunkt überhaupt allerdings berührt wird (Ritschl, S. 29), und Beyschlag findet mit Recht, „dass in dieser Behandlung des Fastens ein neues in Israel unerhörtes Princip liegt, ein Princip evangelischer Freiheit gegenüber der Gebundenheit des gesetzlichen Wesens“ (S. 14). Es handelt sich um nichts mehr oder weniger als um einen Bruch mit der ganzen Lebensordnung, welcher das Fasten angehört (Weizsäcker S. 389). Reuss erhebt unsern Spruch geradezu zum Range eines Regulators, nach welchem alle anderen Aussprüche Jesu über seine Stellung zum Gesetz, sofern sie etwa zweifelhafteren Inhaltes sein könnten, zu beurtheilen wären

(S. 260); es gehören ja weniger die pharisäischen oder täuferischen, Neuerungen als die mosaischen Formen selbst zu dem abgetragenen Kleid der Religion, zu den mürbe gewordenen Gefässen des Geistes (Beyschlag, S. 24 f. 27). In dem fastenden Johannes wird zugleich nach Mt. 11, 12. 13 = Lc. 16, 16 der Vertreter von Gesetz und Propheten desavouirt (Bassermann, S. 80) und direct das Bedürfniss neuer Formen für eine neue Offenbarung ausgesprochen (Ritschl, S. 29). „Dem neuen starken, feurigen, fröhlichen Geist neue Ausdrucksweisen und Lebensformen und darin Dauer und Haltbarkeit ihm und ihnen“ (Keim, II, S. 307). Dem wäre nur zuzusetzen, dass derselbe Jesus in demselben Worte auch dem althehrwürdigen Kleid des Mosaismus sein Recht widerfahren lässt und es vor den täppischen Experimenten derer bewahrt wissen will, die gekommen sind, es neu auszuflicken und mit der modischen Farbe der verdienstlichen Askese aufzumuntern.

3. Vier Sabbathsprüche.

War in den besprochenen Gleichnissen die Gesetzesfrage immerhin nur indirect berührt, so erfolgt in den beiden Sabbathsprüchen Mr. 2, 23—28. 3, 1—6 „das erste Urtheil gegen ein Stück des Gesetzes selbst“ (Ritschl, S. 29). So schlagend und definitiv, wie nur je ein Wort Jesu, lautet das Mr. 2, 28 = Mt. 12, 8 = Lc. 6, 5 übereinstimmend bezeugte „Herr des Sabbath ist des Menschen Sohn.“ Mit Grund findet darin Beyschlag das Recht der freien Verfügung über den Sabbath selbst und mit dieser heiligsten (vgl. Ex. 31, 13—17) zugleich auch über alle anderen gesetzlichen Formen in Besitz genommen (S. 31) im Gegensatze zu Weiss, welcher den Inhalt soweit depotenzirt, dass dem Menschensohne nur das Recht verbleibt, die bestehende Sabbathinstitution zu deuten, den Modus ihrer wahren Erfüllung im Sinne von Mt. 5, 17 vorzuschreiben, die rechte Art der Sabbathfeier in der vollendeten Theokratie zu regeln (Bibl. Theol. S. 79. Mr. S. 24. 104 f. Mt. S. 40. 312 f.) Von einer solchen Herab-

setzung Jesu zum authentischen Interpreten der mosaischen Gedanken kann nun freilich schon darum die Rede nicht sein, weil es sich hier nicht etwa bloß um eine nachträgliche Theorie handelt, durch welche die freie Praxis der Jünger gedeckt und erklärt werden sollte, „warum er ein Thun, wie das seiner Jünger nicht inhibirte“ (Mr. S. 102), sondern diese freie Praxis selbst schon darthut, von welcher Art der Geist war, welchen Jesus in seiner Umgebung schon damals verbreitet hatte (vgl. Weizsäcker, S. 390). Vollkommen ausgeschlossen aber erscheint jede, die Bedeutung der Thatsache herabdrückende Exegese dann, wenn Jesus wirklich, wie er Mr. 2, 27 thut, jene seine Folgerung (ὡστε) aus dem allgemeinen Satze ableitet, dass der Sabbath um des Menschen willen da ist, nicht der Mensch um des Sabbaths willen. So aber hat Jesus um so mehr gesprochen, als hier neben der für seine Jünger als Genossen des Gottesreiches in Anspruch genommenen Freiheit vom Sabbathgebot zugleich auch jene andere, positive Seite enthalten ist, die wir nirgends vermissen, wo er Stellung zum Gesetze nimmt. „Die Schlussform der Rede Jesu fordert nämlich als Obersatz den Gedanken, dass der Menschensohn Recht und Herrschaft über alle die Bestimmungen des Gesetzes habe, welche bloß den Menschen zum Zweck haben und nicht den höchsten Zweck des Menschen ausdrücken.“ „Aber ebenso wichtig als die negative Seite desselben ist der positive Sinn, der in dem Satze enthalten ist, dass Jesus den höchsten Zweck des Menschen, nach welchem alle einzelnen Gebote zu beurtheilen sind, in dem mosaischen Gesetze selbst ausgedrückt findet.“ Diese von Ritschl (S. 30) gegebene Definition des Gedankengehaltes von Mr. 2, 27 wird auch von Weiss anerkannt, wenn er meint, damit sei „freilich der Sabbathordnung nicht weniger wie V. 19. 20 der Fastenordnung der eigentlich gesetzliche Charakter abgestreift, dieselbe aus einer Regelung menschlicher Leistung zu einem (wenn auch gottgeordneten) Ausdruck menschlichen Bedürfnisses gemacht“ (Mr. S. 104). Wenn nun aber Ritschl eben deshalb glaubte, die *propositio minor*

sei Mt. 12, 8 und Lc. 6, 5 sehr zum Schaden weggefallen, wenn gleicher Weise Schenkel in der Rede Jesu, falls jener „Kernsatz“ ausfiel, „die entscheidende Spitze“ vermisst (S. 91), wenn Wittichen die Vermuthung ausspricht, der in Rede stehende Defect hänge bei beiden Seitenreferenten, auch bei Lc., zusammen mit dem gesetzlicher gewordenen Standpunkt derselben (S. 107), wenn endlich Grünebaum auf den alten Talmudspruch verweist „Euch ist der Sabbath gegeben, nicht ihr dem Sabbath.“ welchem Jesus hier die weiteste Anwendung verliehen hat (S. 209 f. 278): so erneuert Weiss zwar seinerseits nicht wie Keim (II, S. 299) die auf Baur (Zeitschr. für wiss. Theol. 1860, S. 287. 290) zurücklaufende Entdeckung einer rationalisirenden Glosse, wohl aber zerschneidet er den, für seine biblisch theologische Grundanschauung viel zu weit führenden, nervus probandi damit, dass er zwischen Mr. 2, 27 und 28 einen Wechsel der Quellen decretirt. Die Prämisse des ersten Verses „rührt aus petrinischer Ueberlieferung her und war vielleicht von Petrus gerade als ein Wort berichtet, das Jesus bei der V. 23 erzählten Gelegenheit gesprochen“. Die Folgerung des zweiten Verses dagegen soll von allen Synoptikern direct aus der Schrift des Apostels Matthäus entnommen sein, wo sie hinter Mt. 12, 5—7 folgte und den „Schlusspruch“ der ganzen Reihe bildete (Mr. S. 104).¹⁾

1) Die oben angedeutete Auskunft ist für die ganze Arbeitsmethode von Weiss ungemein bezeichnend und lohnt eine noch genauere Besichtigung. Was zunächst den überaus wichtigen Vers Mr. 2, 27 betrifft, so glaube ich die Motive für seine Auslassung bei den Seitenreferenten, vor Allem aber auch den Nachweis dieser Thatsache selbst ziemlich vollständig gegeben zu haben (Synopt. Evangelien, S. 73. 185. 219). Gleichwohl behauptet Weiss, ich hätte diese Auslassung „nicht zu erklären vermocht“ (Mr. S. 105) und verwendet meinen Hinweis auf das Symptom pedantischer Gesetzlichkeit Mt. 24, 20 (*μηδὲ σαββάτω*) in der Weise, dass er aus dem Singular dieses, fälschlich der „apostolischen Quelle“ aufgebürdeten, Zuges darauf schliesst, auch Mt. 12, 2 lasse sich in *ἐν σαββάτῳ* bereits das Rauschen derselben Quelle vernehmen. Nicht minder scharfhörig muss

Die sehr einfache Wirklichkeit ist leicht zu constata-
tiren. Der ganze Context des Marcus bildet einen geschlos-

man sein, um denselben Eindruck ebendasselbst auch aus *οἱ μαθηταὶ σου* zu gewinnen; als ob diese einfache Nennung des Subjectes der pharisäischen Anklage nothwendig auf einer anderen Quelle beruhen müsste, als der ganze übrige Satz, welchen Mt. auch nach Weiss aus Mr. 24 hat (Mt. S. 310). Aber warum sollte denn nicht wenigstens Mr. 23. 24 die passende Einleitung zu Mittheilungen der „apostolischen Quelle“ bilden, wenn diese in Mr. 25. 26 überhaupt etwas mitzutheilen hat? Weil jene erzählenden Worte für Weiss eben das Material hergeben müssen, um den so wenig ersichtlichen Uebergang von einer Quelle zur andern für tiefer blickende Augen erkennbar zu machen. Aber inwiefern leisten sie denn dies? Weil Mt. 2 steht *ἰδοὺ* und auch Mr. 24 *ἴδε* (Mr. S. 101. Mt. S. 310). Denn ein solches „Siehe“ muss sich auf ein vor Augen liegendes Geschehen beziehen, also wohl auf eine Krankenheilung, welche die Jünger am Sabbath verrichteten (S. 310. 312). Ausser Weiss ist nun freilich Jedermann — ganz ohne Uebertreibung gesprochen — der Meinung, jener Vorwurf der Pharisäer beziehe sich nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der Synoptiker vielmehr auf das Aehrenraufen der Jünger, welches doch wohl „ein vor Augen liegendes Geschehen“ (Mt. S. 101) heissen darf, während trotz des Citates Mt. 10, 8 nirgends eine Stelle vor Augen liegt, die von einer sabbathlichen Krankenheilung der Jünger spricht. Die ganze Schwierigkeit ist also künstlich gemacht, und falls z. B. der Verfasser gegenwärtiger Skizze sich Derartiges erlauben wollte, so würde man das in gewissen Kreisen incorrect genug finden und über unerträgliche Willkür klagen. Als ob nichts geschehen wäre, schreibt dagegen Weiss: „Vor Allem ist klar, dass die ganze Spruchreihe, erst von den Evangelisten nach dem Vorgange des Marcus an die Geschichte vom Aehrenraufen der Jünger angeknüpft ist“ (Mt. S. 312). Wir wiederholen dass, sowohl vor wie nach Allem, davon nichts klar ist. Dass das Mt. 12, 1 hervorgehobene Essen der Jünger als eine Parallele zum Essen Davids V. 4 gar nicht, auch nicht einmal sofern die Ideenassociation dadurch erklärt wird, in Betracht käme, könnte man nur sagen, wenn man erstens einer Auslegung des Marcustextes folgen wollte, welche Weiss selbst ablehnt (Mr. S. 100. Mt. S. 310), und zweitens jene mit Recht (gegen meine „Synoptischen Evangelien“, S. 73) von Brückner (S. 45 f.), Grünebaum (S. 249 f.) und Reuss (S. 265) zurückgewiesene Auslegung überdies in die ihr offen widerstrebenden Texte der Seitenreferenten übertrüge. Dass die Verse Mt. 5. 6 weniger zu jener Veranlassung des Essens von Kornähren stimmen, thut, die Richtigkeit der Bemerkung einmal zugegeben, überhaupt nichts zur Sache, da bezüglich dieses matthäischen Sonder-eigenthums auch wir anderweitige Herkunft annehmen.

senen Zusammenhang für sich während der erste Evangelist sein Sondereigenthum in beiden Perikopen aus der

Aber wie ist denn überhaupt die so überaus auffällige, weil objectiv durchaus unmotivirte, Behauptung zu begründen, dass Mr. den Schein verursacht habe, als bestünde ein Zusammenhang zwischen diesen Sabbathreden und jenem Aehrenraufen der Jünger am Sabbath? Und was hat letztere Nachricht an sich überhaupt noch für einen Werth, wenn sie nicht zur Einleitung jener dienen soll? In dieser Richtung erfahren wir, dass Mr. „auch hier nicht erzählen will, was irgend welche Pharisäer in diesem speciellen Fall sagten, sondern nur beschreiben, welchen Vorwurf die Pharisäer, als Kategorie gedacht, solchem Verhalten der Jünger gegenüber erhoben“ (S. 100). Aehnliche Manipulationen kehren fast regelmässig an jedem Eingang einer neuen Marcusperikope wieder, nur um den Eindruck, als läge im zweiten Evangelium ein im Ganzen wohlgeordneter Fortschritt im Leben und Wirken Jesu vor, gründlich zu zerstören; und solches Verspielen des Hauptertragnisses aller Marcusforschungen, zugleich der definitiven Generalprobe auf die Richtigkeit der, von Weiss selbst vertretenen, Hypothese wird wieder herbeigeführt, um schliesslich nach Zerstörung des ganzen Bildes ein anderes, das vorläufig noch im Hintergrunde gehalten wird, an seine Stelle zu setzen, das johanneische, wie wir das oben (S. 171) bereits nachgewiesen haben. Dass dabei auch jene illusorische Verwendung der Bedeutung der Imperfecte (2, 24. 25. 27) eine Rolle spielt (S. 100. 102), versteht sich von selbst. Hier jedoch wollen wir streng bei der Prüfung des einzelnen Stückes der gelieferten Arbeit bleiben. So gewiss V. 23 ein „specieller Fall“ eingeführt war, so gewiss sind natürlich auch die ihn V. 24 besprechenden Pharisäer keine „Kategorie,“ sondern allerdings „irgend welche einzelne Pharisäer“. Ebenso richtig beginnen sie dann aber ihre Rede mit ἰδε, und aus diesem ἰδε folgt wieder mit nichts die „anderson-woher“ geschehene Entlehnung des Ausdrucks dieses Vorwurfes. Damit ist aber der, überhaupt nur äusserst mühevoll zu beschaffen gewesene, Schein vollständig zerstört, als bedürften unsere parallelen Perikopen ausser der Voraussetzung einer gemeinsamen Marcusquelle noch der Annahme irgend welches anderweitigen Quellenmaterials, um den vorliegenden Bestand ihres verwandtschaftlichen Textverhältnisses zu erklären. Weiss hat sich freilich einstweilen an seinem ersten Nachweise einer angeblich nebenherlaufenden apostolischen Quelle Muth und Lust zu der weiteren Behauptung geholt, es wolle Marcus nun selbst mit der Antwort Jesu V. 25 nicht einen bestimmten Ausspruch erzählen, welchen Jesus etwa gerade damals gethan, sondern er charakterisire blos die Art, wie Jesus seine freiere Sabbathobservanz zu rechtfertigen pflegte, durch einige der apostolischen Quelle entnommenen Aussprüche (S. 102). Auf so wunderbaren Wegen wird

Spruchsammlung bezieht, deren analoge Redetheile hier mit den Sabbathsprüchen des Marcus combinirt sind. Bezüg-

endlich ein Standpunkt gewonnen, auf welchem überhaupt alles Mögliche geschehen, unter Anderem auch Mr. 27 als ein blos der Exemplification dienender Artikel aus der Folge von Momenten eines wirklichen Hergangs gestrichen und behauptet werden kann, Mr. 28 führe ursprünglich einen anderen Sinn mit sich, als der aus dem nächsten Zusammenhange sich ergebende ist (S. 104). Jesu Stellung zum Gesetz braucht also nicht die aus dem *ὥστε* resultirende zu sein. *Id quod erat demonstrandum!*

Aber das Unmögliche zugegeben, fragen wir nunmehr weiter, wie denn die Rede Jesu in der von Weiss aufgegrabenen „apostolischen Quelle“ gelautes habe. Hier wird nun der grösste Werth gelegt auf den Beginn mit *οὐκ ἀνέγνωτε* 12, 3. 5 (Mr. S. 102). Gegen meine Bemerkung, dass diese Worte lediglich eine Vereinfachung von Mr. 2, 25 *οὐδέποτε ἀνέγνωτε* (= Lc. 6, 3 *οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε*) darstellen (Synopt. Evang. S. 184), macht Weiss geltend, dass vielmehr Marcus es sei, welcher hier ändere, die matthäische Formel aber nur 12, 26 noch habe (Mt. S. 310). Schon letzteres ist angesichts von Mr. 12, 10 *οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε* nicht völlig richtig. Zu der Parallele Mt. 21, 42 *οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς* wird auf die gleiche Form Mt. 21, 16 (Mt. S. 464), zu letzterer parallellosen Stelle aber auf 12, 3. 5. 19, 4 verwiesen (Mt. S. 456) wo überall *οὐκ ἀνέγνωτε* steht. Da nun aber keine von allen diesen Stellen von Weiss selbst der Quelle zugewiesen werden kann (Mr. S. 332. Mt. S. 431), da ferner Matthäus selbst nach Weiss das *οὐδέποτε ἀνέγνωτε* unter nachwirkender Beeinflussung von Mr. 2, 25 schreibt (Mr. S. 388), aber auch das *οὐκ ἀνέγνωτε* 22, 31 direct der Parallelstelle Mr. 12, 26 entnimmt (Mr. S. 398. Mt. S. 476), so erhellt: 1) dass für die Behauptung *οὐκ ἀνέγνωτε* weise gerade Mt. 12, 3. 5 auf eine besondere Quelle lediglich kein Grund vorliegt; 2) dass die in Frage stehende Erscheinung nur einen weiteren Beweis dafür liefert, dass theils die Evangelisten überhaupt zuweilen auffällige Redewendungen ihrer Quellen nicht blos in Parallelstellen, sondern auch sonst reproducirt haben (Mr. S. 11. 14. Mt. S. 16 f. 23 f.), theils Matthäus insonderheit einige Ausdrücke, die schon in seinen Quellen vorkamen, mit einer gewissen Vorliebe gebraucht und wiederholt hat (Mt. S. 46. 553); 3) dass auf so unbedeutende Variationen, wie *οὐ* oder *οὐδέποτε ἀνέγνωτε* überhaupt keine Hypothesen bezüglich der Quellenverhältnisse zu bauen sind. Und dieselbe sumptige Unsicherheit des Bodens, auf dem man wandelt, lässt sich durchgehends verspüren, wo die „apostolische Quelle“ in der Nähe fliesst. Dieselbe soll z. B. in der Lucasparallele 6, 3 „durchweg“ nachweisbar sein; nur dass eigenthümlicher Weise hier grade dasjenige *αὐτός* reproducirt wird, durch dessen Einschle-

lich der ersten Perikope habe ich noch in den „Synoptischen Evangelien“ (S. 185) Zweifel gegen eine von Mt.

bung Mr. 2, 25 der weitere Fortgang der Quelle *τι ἐποίησεν Δαυὶδ ὅτε ἐπείρασεν καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ* folgenreich alterirt worden sein soll (Mr. S. 102 f.). Während nämlich so mehr die Begleiter Davids es sind, welche dem Falle gemäss hervorgehoben werden, soll jenes *αὐτός* den David hervorheben, von welchem dann sofort Mr. 2, 26 ein doppelter Gesetzesbruch berichtet werde, das Eingehen in das Heiligthum und das Essen der Schaubrode um auf diese Weise die Erhabenheit des zweiten David über die theokratische Ordnung um so deutlicher zu machen (S. 103). Aber Mt. 4 steht ja gleichfalls *εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ*. Nun, dafür gibt es in dem Fuchsbau der Annahme einer gegenseitigen Abhängigkeit beider Evangelisten schon Rath: es wird eben der erste jene Worte dem zweiten entnommen, die Quelle aber bloß gelautet haben: *τοὺς ἄγριους τῆς προθέσεως ἔφαγον ὁ οὐκ ἔξον ἦν αὐτῷ οὐδὲ τοῖς μετ' αὐτοῦ* (Mt. S. 310). Aber sämmtliche, in solchem Interesse geltend gemachten, Härten der Structur in Mt. 4 (Mr. S. 104. Mt. S. 310) erklären sich ja aufs einfachste daraus, dass der Verkürzer aus *ἔφαγεν καὶ ἔδωκεν καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσαι* lediglich *ἔφαγον* macht und „die mit ihm“ als gleichfalls in das Verbot inbegriffen nachbringt. Indessen soll Mt. das Eintreten in das Heiligthum jedenfalls nur als die nothwendige Vorbereitung des *ἔφαγον* gefasst haben, während Mr. ein selbständiges Moment daraus macht. Und warum und wie Letzteres? Einfach vermöge des Zusatzes *ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως* (Mr. S. 103). Wenn ich schreibe „Drusus zog an den Rhein und sicherte den Besitz des Stromes durch eine Reihe von Castellen,“ so habe ich dabei lediglich die Befestigungen von Basel bis Köln im Auge; wenn ich aber schreibe „Drusus zog unter Augustus an den Rhein etc.“ so erhebe ich die Rheinfahrt „zu einem selbständigen Moment in dem Thun des Drusus“, und man wird gut thun, sorgfältig darüber nachzudenken, was ich mit dieser bedeutungsvollen Abänderung bezwecke. Man merkt es immer, wenn Weiss, wie diesmal, auf den wenig versprechenden Spuren seines Collegen Klostermann einhergeht, welcher zuerst die Entdeckung gemacht hat, jene Notiz wolle besagen, dass David „mit Vorwissen des von Gott bestellten Wächters des Heiligthums“ gehandelt hat (Marcusevangelium S. 56). Dann wird Lc. 3, 2 *ἐπὶ ἀρχιερέως Ἰρμα* auch heissen, dass Johannes der Täufer mit Vorwissen des Hannas als Prediger in der Wüste aufgetreten ist! Und doch liegen beiderorts nur historische Notizen, zufällig beidemal auch gerade unrichtige, vor, durch welche ein Ereigniss ebenso nach dem gleichzeitigen Hohenpriester chronologisch bestimmt werden soll, wie der obige Satz aus einer Weltgeschichte die Thaten des Drusus nach dem gleichzeitigen Kaiser bestimmt.

benützte Parallele der Spruchsammlung gehegt, und zwar wegen *μειζον*, während man nach Mt. 12, 41. 42 = Lc. 11, 31. 32 erwarten müsste *καὶ ἰδοὺ πλεῖον τοῦ ἱεροῦ ὧδε*, auch wegen *οὐκ ἀνέγνωτε* und *τοῖς σάββασιν*. Allein für *μειζον* statt *πλεῖον* lässt sich 11, 11 = Lc. 7, 28 anführen, und *τοῖς σάββασιν* V. 5 abundirt, ist daher allerdings wohl aus Mr. 2, 23. 24 zur nochmaligen Hervorhebung des Fragepunktes wiederholt (Mt. S. 312); mit *οὐκ ἀνέγνωτε* aber könnte es nach Vorgang von V. 3 eine ähnliche Bewandniss haben, abgesehen von der soeben dargelegten Irrelevanz dieser Formel für Entscheidung der Quellenfrage. In Bezug auf die matthäische Erweiterung des zweiten Stückes durch 12, 10—12 = Lc. 14, 1—6 sind schon die „Synoptischen Evangelien“ (S. 153 f. 185 f.) Hand in Hand mit Weiss (Mr. S. 109 f. Mt. S. 311) gegangen, der nun freilich neuerdings mit sich selbst etwas in Zwiespalt gerathen ist (Mt. S. 313). Ohne uns weiter auf die ziemlich willkürlichen Variationen innerhalb seiner Quellenconstruction einzulassen, begnügen wir uns mit Constatirung der Thatsache, dass die Spruchsammlung des Matthäus in der eigenthümlichen Erweiterung, in welcher beide Sabbathabschnitte bei Mt. erscheinen, ebenso bestimmt zu Tage tritt, als lediglich kein Grund vorliegt, sie irgendwie auch in denjenigen Partien wirksam sein zu lassen, welche das allen drei Evangelisten gemeinsame Material darstellen.

Was nun aber den sachlichen Ertrag, den die Erörterung beider Abschnitte für die hier vorliegende Frage abwirft, anlangt, so besteht zwischen ihnen zunächst ein Verhältniss der Steigerung, sofern erst im zweiten Jesus selbst es ist, welcher einer directen Gesetzesübertretung überführt wird (Mr. S. 105. 107. 110). Wenn er Mr. 3, 4 = Lc. 6, 9 zur Vertheidigung seines Sabbathwerkes die Heilung eines Leidenden unter den Gesichtspunkt der Lebenserrettung, die letztere aber als ein sittlich gutes Handeln dem Bösesthum gegenüberstellt, so dass die Unterlassung der Heilung an sich schon mit dem Bösesthum zusammenfiel, und wenn er, indem er die Gegensätze solcher Gestalt

sich zuspitzen lässt, zugleich die Frage stellt, welcher derselben dem Wesen des Sabbats als einer göttlichen Einrichtung entspreche, so hat er „allerdings die sittliche Pflicht in ihrer Unbedingtheit der Befolgung der theokratischen Lebensordnung schlechthin übergeordnet“ (Weiss: Mr. S. 108). Noch mehr! Er hat auch hier so gut wie in der ersten Perikope auf die wahre Natur des Sabbaths zurückgegriffen. „Als göttliche Einrichtung kann derselbe nicht bezwecken, das Wohlthun zu verhindern. Aber eben damit ist auch der gesetzliche Standpunkt aufgegeben. Der Sabbath ist nicht ein Gebot, welches als solches zu beobachten ist, sondern er muss in seinem wahren Wesen begriffen werden, und dies kann nur nach der Erkenntniss Gottes in seiner Güte, welche die oberste Richtschnur für das göttliche Leben des Menschen ist, geschehen. Es ist also auch hier die Entscheidung der höchsten Fragen in dem, was sich aus dem Wesen Gottes selbst ergibt, zu suchen“ (Weizsäcker, S. 391).

Man kann somit das Verhältniss beider Sabbathsprüche dahin bestimmen dass in dem zweiten positiv das „Gutes thun“ als das dem Wesen des Sabbaths Entsprechende dargestellt, im ersten dagegen negativ das Werk der Noth vom Bann der Sabbathruhe freigesprochen wird. Jedenfalls ist der zweite Evangelist durchaus im Rechte, wenn er V. 25 mit *ὅτε χρεῖαν ἔσχευ* hervorhebt, „dass hier ein Nothfall vorlag“ (Mr. S. 102), und daraus, dass er es thut, geht hervor, dass die Zusammenordnung beider Sabbathsprüche, ähnlich wie wenigstens nach Weiss auch 4, 1—34 (M. S. 158. 161. 163). 9, 41—10, 45 (S. 321 f. 328. 337). 12, 13—13, 37 (S. 389. 409. 412), zu denjenigen Partien gehört, wo bereits schon er eine sachliche Ordnung nach gewissen lehrhaften Gesichtspunkten erkennen lässt. Im speciellen Falle hebt dies also Volkmar mit Recht hervor (S. 193 f. 665), während, wenn die berichteten Ereignisse selbst Lehrdichtungen wären, der sehr richtigen Darstellung, welche Volkmar sonst von der Stellung Jesu zum Sabbathgebot gibt (S. 730), jede geschichtliche Grundlage entzogen wäre.

Während da und dort selbst das Verhalten Jesu in der Sabbathfrage als innerhalb des Rahmens sich haltend befunden werden will, die rabbinische Lehrfreiheit und Gesetzescasuistik gestatteten (Supern. Rel. S. 125. Grünebaum, S. 207 f. 250 f. 278 f.), macht Mangold, wiewohl bezüglich der Stellung Jesu zum Gesetz ausschliesslich an Mt. 5, 17—19. 23, 3 orientirt, das Zugeständniss, wenigstens in der Behandlung des Sabbathgesetzes habe Christus selbst praktisch und dann auch theoretisch die Loslösung von den jüdischen Lebensordnungen angebahnt (Bibel-Lexikon, V, S. 125). Unrichtig wird zwar hier angesichts der Aufeinanderfolge beider Perikopen, ja selbst des inneren Fortschrittes in der zweiten allein, die Theorie der Praxis vorangeschickt, wie auch „die Werke der Nächstenliebe (Mr. 3, 4) und die Werke der Noth (Mr. 2, 25)“ vielmehr invertirt werden müssen. In beiderlei Richtung entsprechen den Hauptformen zwei Nebenformen, welche die Einschaltung des dritten Evangelisten enthält (Lc. 13, 10—17. 14, 1—6). Zunächst allerdings kommt ihr sachlicher Gehalt auf denjenigen unserer zweiten Sabbathperikope hinaus, zu welcher die zweite jener Nebenformen, wie wir sahen, geradezu die Paralleldarstellung der Spruchsammlung enthält. Während nun Volkmars beide Nebenformen als lucanische Variationen zu Mr. 3, 1—6 behandelt (S. 208 f.), hat sich Keim mit Geschick ihrer Werthung als wirkliche Geschichte angenommen (II, S. 346. Dritte Bearb. S. 199), und Wittichen sieht sogar in Lc. 13, 10—14 den historischen Kern aller Sabbathheilungen überhaupt (S. 230). Doch erscheint eine Zwei- oder Dreizahl solcher Vorgänge wohl denkbar, da Verstösse gegen die Sabbathpraxis unvermeidlich waren, nicht blos in Fällen, wo die Kranken herbeigetragen werden mussten, sondern auch sofern das Heilungsgeschäft mit symbolischen leiblichen Handlungen verbunden war (Weizsäcker, S. 391), und weil Heilungsgesuche sich von selbst auf die Tage der Volksruhe und der Volkssammlung verlegten (Keim, II. S. 345). Allerdings sind beide Nebenformen durchaus nach derselben schriftstellerischen Schablone hergestellt

(Volkmar, S. 211), und namentlich ist die Art der Vertheidigung die gleiche. Jesus beruft sich sowohl 13, 15 als 14, 5 auf „Thatsachen des unverkünstelten Lebens.“ Jesus redet „wider die Satzungen die Sprache der menschlichen Natur“ (Keim, II, S. 346). „Il n'invoque pas un principe, mais il fait appel au sentiment naturel, au bon sens, à l'instinct si l'on veut“ (Reuss, S. 267). Damit ist aber, genau genommen, doch wieder ein Princip angerufen. Denn wenn Jesus es unzulässig findet, dass die Selbstliebe am Sabbath soll freie Hand haben, die ihr Lev. 19, 18 gleichgestellte Nächstenliebe aber nicht (Wittichen, S. 232), so ist damit eben „der rein menschliche Gesichtspunkt“ gegenüber der, sittlich inhaltlosen religiösen, Satzung zu seinem Rechte gekommen (Weizsäcker, S. 391); es ist „die Fahne der Humanität entfaltet“ (Keim: Dritte Bearb. S. 199). Liegt aber die Sache so, so tritt sofort auch die innere Verwandtschaft zu Tage, in welcher derartige Argumentationen mit jener principiellsten Erklärung Mr. 2, 27. 28 stehen, denn bezüglich dessen, was des Menschen höchsten Zweck jedenfalls nicht ausdrücken könne, trägt der Mensch allerdings ein deutlich redendes Votum von Natur in sich und ist sich insofern „selbst ein Gesetz“ im Sinne von Röm. 2, 14. Wenn daher in einem Falle der Mensch unbedenklich sein Hausthier zur Tränke führt, im andern vom Verderben errettet, beidemale ohne sich Bedenken wegen des Sabbath's zu machen, so erhellt daraus genau dasselbe, was auch aus den beiden Sabbathperikopen: im ersten Falle nämlich sofern eine erbarmungslose Behandlung des Viehs nur zum eigenen Schaden des Besitzers ausschlagen würde, der desselben bedarf, ziemlich dasselbe was Weizsäcker als die Moral von Mr. 2, 23—28 angibt, „dass das Gesetz des Sabbath's keinen unnatürlichen Zwang über den Menschen gegenüber von seinen gerechten Bedürfnissen ausüben darf“ (S. 390), und im zweiten dasselbe, was Mt. 12, 12 als die Summa von Mr. 3, 1—6 dahin formulirt wird ὥστε ἔξεστιν τοῖς σαββάτοις καλῶς ποιεῖν. Es stehen somit beide Nebenformen in sachlicher Harmonie mit den Hauptformen und ihr gemein-

sames Resultat ist, dass das Evangelium in unvermeidlicher Folge zur Reformation des Gesetzeslebens wird (S. 391.)

Allerdings haben auch die Rabbinen bei Lebensgefahr nicht blos, sondern auch da und dort einmal in Fällen, wo die strenge Observanz allzupeinlich empfunden worden wäre, dem S. 344 angeführten, vielleicht schon zu Jesu Zeiten geläufigen Talmudsatze vernünftige und humane Folgerungen zu entlocken gewusst (Grünebaum, S. 207. 210). Aber isolirte Experimente geben noch keine klare und in sich folgerichtige Lebensführung. Sehr mit Recht hat Krenkel auf die Bestätigung hingewiesen, welche unsere Auffassung auf der negativen Seite des Thuns und Lassens Jesu findet.¹⁾ Weder Mt. 5, 21 f. noch 19, 17 f. erscheint in der Reihe der Gebote auch das Sabbathgebot. Das Leiden der Kranken, die er am Sabbath heilt, hätte wohl auch einen Aufschub geduldet; aber darauf lässt er sich eben nicht ein, und ebensowenig macht sich irgendwo (vgl. Mr. 2, 23. 3, 1. 7. 13) bei seinen sabbathlichen Wanderungen eine ängstliche Rücksicht auf die erlaubte Wegstrecke geltend (Keim, III, S. 111). Mag daher auch das berühmte *μηδὲ σαββάτω* Mt. 24, 20 einer Quelle angehört gewesen sein (Weiss: Mr. S. 423. Mt. S. 510): dem Grundsatz, wonach dem Vollzug eines Werkes der Noth kein Skrupel entgegensteht, widerspricht es direct, und die Quelle, welcher es entstammen könnte, ist wenigstens von der Spruchsammlung auch aus anderweiten Gründen zu unterscheiden (vgl. Jahrb., 1875, S. 590 f.) Abermals also sagt Weiss zu wenig, wenn Jesus in den hier erörterten Sabbathsprüchen „ganz wie in der Bergrede das Sabbathgesetz weder aufheben, noch irgendwie alteriren will; er lehrt es nur erfüllen im Sinne des Gesetzgebers, indem er aus dem Gesetze selbst nachweist, wie dies unter Umständen einen scheinbaren Bruch der Sabbathruhe nicht nur gestattet, sondern geradezu fordert“ (Mt. S. 311). Wäre das richtig, d. h. hätte Jesus sich und die Seinigen nur da vom

1) Der jüdische Sabbath und der christliche Sonntag, 1868. S. 12. Jahrb. für prot. Theol. IV.

Sabbathgebot dispensirt, wo bald Davids Vorgang bald der Priester Tempelpflicht, überhaupt die Analogie alttestamentlicher Heiligen ihn auf den Gedanken leiten konnte, dass er damit der Intention des Gesetzgebers entspreche, so würde er, wie Bruno Bauer treffend bemerkt (S. 356), am Gesetze wohl gerüttelt, nicht aber den gesetzlichen Standpunkt selbst überwunden haben, denn *exceptio firmat regulam*. Statt dessen ist die viel bewusstere und principiellere Stellung, welche Jesus in Wirklichkeit einnahm, nicht übel ausgedrückt in dem Zusatze des Codex Cantabrigiensis zwischen Lc. 6, 4 und 5: „An demselben Tage sah Jesus Einen, der am Sabbath arbeitete, und sprach zu ihm: Selig bist du, o Mensch, wenn du weisst, was du thust; wenn du es aber nicht weisst, bist du ein Verfluchter und Uebertreter des Gesetzes.“

Die zurückgewiesene Auslegung könnte sich höchstens auf die Stelle der Spruchsammlung Mt. 12, 5 berufen, auf Grund welcher auch Keim zu dem Schlusse gelangt, dass Jesus „das Gesetz nicht auflöst, sondern nur auslegt“ (II, S. 299). In Wahrheit aber kommt Jesus hier nur dem möglichen Einwande, in Collisionsfällen freilich gehe selbstverständlich der Tempel als Wohnung Gottes allen anderen heiligen Ordnungen vor, V. 6 sofort zuvor mit einem Hinweise auf seine Person, welche hoch über dem Tempel stehe. Folglich läuft auch diese Argumentation nicht minder auf Jesu persönliche Souveränitätsstellung hinaus, wie die parallele Schlussweise Mr. 2, 27. 28, nur dass die letztere insofern vermittelter ist, als die Selbstbezeichnung *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* im Zusammenhang mit dem, was vorher von der Superiorität des Menschen an sich gegenüber der Sabbathsinstitution gesagt war, selbst wieder eine logische Fruchtbarkeit in sich trägt. Aus dem was dem Menschen überhaupt zusteht, leitet Jesus die Berechtigung ab, welche ihm als dem Sohne des Menschen zukommt. Hieraus erst fällt ein vollkommen klares Licht sowohl auf die Gründe der Auslassung von Mr. 2, 27 (Grünebaum, S. 210), als auch auf das Gewaltsame der Verschränkung, in welcher beide Argumentationsreihen

bei unserem ersten Evangelisten erscheinen, sofern hier ihre sich correspondirenden Schlussätze einfach cumulirt werden und sich in Folge dessen gegenseitig theils stossen, theils überflüssig machen. Nur das zwischen beide logische Parallelen hineinverpflanzte Citat V. 7 = Hos. 6, 6 verhindert unmittelbare Berührung. Doch vorher noch läßt der Satz V. 6 *ὅτι τοῦ ἱεροῦ μείζων ἐστὶν ὧδε* zu einer neuen Reihe von Betrachtungen ein.

4. Tempel und Tempeldienst.

Nicht *μείζων*, sondern *μείζον* ist bekanntlich zu lesen, und so handelt es sich genau genommen auch nicht bloß um ihn allein, sondern um alle seine Reichsgenossen welchen *Δαυὶδ καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ* 12, 3 gegenüberstehen. Gleichwohl leitet sich das Recht der Souveränitätshandlungen der Seinigen ab aus seiner eigenen Souveränitätsstellung, und nicht anders geschieht es in der, von Hilgenfeld (Einleitung, S. 481 f. 514) zu dem ältesten und zuverlässigsten Eigenthum der evangelischen Geschichte gerechneten, Erzählung vom Stater 17, 24—27. Denn die betreffenden Worte Jesu zielen doch keineswegs allein auf „das geborene Königskind“ (Beyschlag, S. 31), sondern setzen auch den Petrus als in gleichem Falle mit sich, wie Weiss jetzt (Mt. S. 408. Anders, wie es scheint, Bibl. Theol. S. 79) anerkennt; d. h. sie thun dar, „dass er und seine Jünger dem Institut des Tempels nicht mehr verpflichtet seien, wovon der Grund der ist, dass er sich mit seinen Jüngern in einem andern (ethischen) Verhältnisse zu Gott wusste, als dasjenige war, welches im Tempel und seinem Cultus zum Ausdruck kam“ (Wittichen, S. 204). Seine Reichsgenossen stehen mithin zu Gott im Verhältnisse von Söhnen und sind als solche über jegliche Tributleistung, die an ein Knechtsverhältniss erinnert, erhaben. In diesem Sinne hat er die Seinen principiell, wenngleich indirekt, auch vom Opferdienst losgesprochen (Ritschl, S. 33). Mindestens nämlich wird dieser Mittelpunkt des wirklichen Mosaismus zu der Masse desjenigen geschlagen, was nach Mr. 2, 27 bloß um des Menschen

willen da ist. Denn der Schriftgelehrte welcher Mr. 12, 28 die Frage nach dem grössten Gebot vorlegt, hat die Antwort Jesu zustimmend wiederholt mit der Wendung, dass solche Gottes- und Nächstenliebe mehr werth sei, als Opfer und Brandopfer (12, 33), und Jesus erklärt ihm hierauf, er sei nicht fern vom Reiche Gottes (12, 34), was sich nur auf „die Einsicht des Fragestellers in das Verhältniss von Ethik und Cultus“ (Wittichen, S. 315), auf die Erkenntniss, dass wahrer Gottesdienst Nächstendienst ist (Keim, II, S. 93), beziehen kann. Damit hat Jesus alles lediglich und ausschliesslich religiöse, alles ethisch leere Thun verworfen und mit jener cultischen Praxis, darin alle antike Religion und das gesammte katholische Heidenthum der Folgezeit eine Wirkung in der Richtung auf Gott zu üben versuchte, der gesammten vorchristlichen, der auch innerhalb des Christenthums nachlebenden heidnischen Religion das Concept verrückt.

Auch Volkmar behandelt das Wort des Schriftgelehrten als „aus dem Herzen dessen, der den Vater offenbart hat“ stammend (S. 730), und Weiss findet darin geradezu eine Reminiscenz an Mt. 9, 13. 12, 7 (Mt. S. 312). Das ist nun nicht nöthig, da der Ansicht des Schriftgelehrten 1 Sam. 15, 22 zu Grunde liegen kann (Wittichen, S. 314). Ueberhaupt aber ist die Rolle, welche jenes zweimalige Citat aus Hos. 6, 6 beim ersten Evangelisten spielt, noch äusserst problematisch. Im Zusammenhang von Mt. 12, 6—8 soll es entweder eine Brücke zwischen dem Tempel und dem Menschen herstellen (vgl. Synoptische Evangelien, S. 185), oder aber es bildete, falls es dort in der Spruchsammlung gestanden haben sollte, eine abgerissene polemische Bemerkung für sich, ohne weiter die Argumentation zu beeinflussen. Dass es dieser Quelle angehört haben sollte, dafür macht Weiss allerdings geltend, dass der Evangelist, welcher das Citat schon 9, 13 angebracht hat, es hier schwerlich wiederholt haben würde, wenn ihm sein Original nicht Anlass dazu gegeben hätte (Mt. S. 312). Andererseits erscheint ihm aber der Spruch doch 9, 13 wieder besser motivirt (S. 246 f.), und er ist es, mag

man ihn nun in dem wirklich vorliegenden oder in dem von Weiss ausfindig und zurecht gemachten Zusammenhang (S. 312 f.) betrachten. Nach Hilgenfeld (S. 476) ist er an beiden Orten Zusatz, nach Ritschl (S. 33) sein ursprünglicher Zusammenhang verloren gegangen. Auf keinen Fall lässt sich aus ihm ein zwingender Beweis führen für Essäismus sei es Jesu (Grünebaum, S. 239), sei es des ersten Evangelisten (vgl. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, S. 123), da der Gegensatz gegen die Exklusivität der priesterlichen Heilsvermittlung ein allgemein pharisäischer Gemeinplatz ist (vgl. besonders Grünebaum, S. 242. 286 f.) und auch ein Schüler Hillel's sagen konnte: „Werke der Liebe stehen über Opfer und Tempel“ (S. 375).

Dass übrigens derselbe Pharisäismus solche Grundsätze „nicht ganz in das Leben umzusetzen gewagt“, also gerade die Hauptleistung Jesu nicht auf sich genommen hat, gibt Grünebaum selbst zu (S. 286). Wenn also jener Rabbi Jochanan, aus dessen Munde die angeführte Parallele herrührt, damit gelegentlich sich und sein Volk über den bereits eingetretenen Verlust der Opferstätte tröstete, so hat der Spruch dafür im Munde Jesu angesichts des noch bestehenden Heiligthums die volle Tragweite einer principiellen Zurückstellung des cultischen hinter dem sittlichen Handeln.

Und dennoch ist Jesus gegen Tempel und Tempeldienst nicht in essäischer Weise gleichgültig geblieben oder gar aggressiv vorgegangen, wie er denn auch Mr. 14, 12. 22. 26 „selbst als treuer Sohn seines Volkes seine Feste mitfeiert“ (Weiss: Mr. S. 25 Bibl. Theol. S. 79). Wie seine Eltern die gesetzlichen Festreisen nach Jerusalem (Lc. 2, 41), so hält er die Sitte des sabbathlichen Synagogenbesuches inne (Lc. 4, 16). Gleichwohl ist gegenüber den Folgerungen, welche aus diesen Daten gezogen werden wollen (Supern. Rel. S. 127), zu erinnern, dass er das ganze Jahr seiner öffentlichen Lehrthätigkeit in Galiläa über kein Fest besucht und auch um die Mr. 2, 23 angedeutete Osterzeit zu Hause geblieben ist. Den Tempel

nennt er zwar seines Vaters Haus (Lc. 2, 49) und leitet seine Heiligkeit davon ab, dass der Heilige in ihm wohnt (Mt. 23, 21); aber gleich darauf (23, 22) folgt in Reminiscenz an 5, 34 (Weiss: Mt. S. 491) eine Erinnerung daran, dass der eigentliche und wahrhaftige Thron Gottes der Himmel ist, so dass der Tempel nur als eine symbolische Vergegenwärtigung des wahren, universalen Verhaltens Gottes über und in der Welt in Betracht kommen kann. Allerdings setzen Mr. 14, 12 die Jünger als selbstverständlich voraus, dass er das gesetzliche Passah mit ihnen halten wird (Bibl. Theol. S. 79), und die werthvolle Sondertradition Lc. 22, 15 bestätigt die Absicht Jesu. Aber gerade während er dieses ersehnte Passah hält, stiftet er im Abendmahl eine Handlung, „welche im Grunde das Passah beseitigte, sofern der durch dieselbe symbolisirte Bund nur ein neuer im Gegensatze zum alten, dem ja auch die Passahfeier galt, sein konnte“ (Wittichen, S. 359); und wenn dabei nach Mr. 14, 24 sein Blut es ist, welches an der Stelle des Opferblutes Ex. 24, 8 die neuen Bundesgenossen weilt, „so mussten endlich die Sühnopfer des alten Bundes als unnöthig erscheinen“ (Weiss: Bibl. Theol. S. 80). Dass Mt. 5, 23, 24 die Darbringung der üblichen Opfer auch seitens der Anhänger Jesu vorausgesetzt ist (Bibl. Theol. S. 79), bestätigt sich auch auf Grund der Stelle 23, 18, 19, die gleichfalls zu dem Sondereigenthum des ersten Evangelisten gehört. Gleichwohl „ist wenigstens thatsächlich nirgends von einem Opfer oder Opferfestzug Jesu die Rede“ (Keim, II, S. 267), und dieses Argumentum a silentio gewinnt an Gewicht durch ähnliche negative Beobachtungen, die wir schon gemacht haben und noch machen werden.

Zu diesen Resultaten stimmt es, wenn auch die Pointe jener Geschichte vom „Geldfisch“ offenbar darin besteht, dass Jesu Freiheit, um dogmatisch zu reden, *κτῆσαι οὐ χρήσει* existirt, sofern wenigstens die *χρήσις* durch die Rücksicht auf die Religions- und Stammesgenossen beschränkt erscheint. „Damit wir sie nicht ärgern“ (17, 27), d. h. um nicht als Gesetzesstürmer (Weiss, S. 409) und

Religionsverächter (Wittichen, S. 205) zu gelten, bezahlt er die Tempelsteuer, womit also genau der Standpunkt der gleichfalls ausschliesslich matthäischen Stelle 3, 15 inne gehalten ist: οὕτω γὰρ πρόπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην. Das aber ist nicht mehr so weit vom Paulinismus als die schroffen Worte 5, 18. 19. 23, 3 vermuthen liessen. Sodann klebt die antipaulinische Tendenzetikette dem ersten Evangelium eben nur oben auf, während die paulinischen Grundsätze selbst sowohl in ihren kühnen Thesen wie in ihren rücksichtsvollen Milderungen in direkter Abfolge zu den Aufstellungen Jesu auch bei Matthäus stehen, wofür der schlagendste Beweis sich am Schlusse unserer Abhandlung ergeben wird.

Aber nicht blos „um sie nicht zu ärgern“, bezahlt er gleich jedem anderen seiner Volksgenossen die Steuer für den Tempel, er mag es auch nicht leiden, dass diese Volksgenossen selbst ihrerseits durch profanes Raufen und Feilschen, durch Wechselgeschäft und Betrug den Heiden ein Aergerniss geben, welche zu den Gottesdiensten in Jerusalem gekommen waren. Richtig macht Weiss darauf aufmerksam, dass jener Mr. 11, 15. 16 = Mt. 21, 12 = Lc. 19, 45 berichtete, auffällige Auftritt des Eifers für die Heiligkeit des steinernen Gotteshauses „im Heidenvorhof spielt, wo Israel mit seinem Opferwesen und dessen Bedürfnissen die Andacht der Heiden störte, die hinaufgezogen waren, um dort anzubeten“ (Mr. S. 372), und dass beide Seitenreferenten das Wort „ein Bethaus für alle Völker“, welches Mr. 11, 17 aus Jes. 56, 7 erscheint, ausliessen, weil sie seine Beziehung nicht mehr verstanden (Mr. S. 373. Mt. S. 43. 455). Innerhalb dieses Rahmens gewinnt selbst die kühnste Deutung der Tempelreinigung an Berechtigung, wonach Jesus wie ein zweiter Jesaja sich den Tempel Gottes nicht als den Ort eines sinnlichen Opfercultus, sondern als Ausgangsstätte einer universalen Gottesverehrung, d. h. eben als „Bethaus für alle Völker“ gedacht habe (vgl. Schenkel, S. 236 f. Brückner, S. 26. Grünebaum, S. 287). Wittichen dagegen hält das πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν für bedeutungslos (S. 293)

und erklärt das thatkräftige Einschreiten Jesu gegen die im Tempelhof ersichtliche Verwilderung als den Anfang einer Reihe von Reformen, die durch seine Gefangennahme unterbrochen wurden (S. 294). Richtiger müsste man dann mit Keim sagen, Jesus sei schon folgenden Tags von der That zum Wort, von dem jerusalemischen Versuch zum galiläischen System zurückgekehrt (III, S. 110 f. Dritte Bearb. S. 276), und dann würden auch die pathetischen Weissagungen, welche den Tempel dem Untergang weihen (Mr. 13, 2) und der heiligen Stätte die Gnadengegenwart Gottes entziehen (Mt. 23, 38 = Lc. 13, 38), nur den Umschlag bezeichnen, welcher rasch genug der vergeblichen Rettungsthat gefolgt wäre.

Dem ist jedoch schwerlich so gewesen. Denn geschichtlich noch fester als Mr. 13, 2 = Mt. 24, 2 = Lc. 21, 6, neben welcher Stelle Apoc. 11, 1—13 doch kaum noch verständlich erscheint, und selbst als Mt. 23, 38 = Lc. 13, 38 (vgl. über die eigenthümlichen Schwierigkeiten dieses *λόγιον* Wittichen, S. 319), steht jedenfalls jenes räthselhafte Wort, welches Mr. 14, 58 = Mt. 26, 61 im Processe, Mr. 15, 29 = Mt. 27, 40 noch bei der Kreuzigung eine Rolle spielt. Lässt sich auch nicht mehr diplomatisch genau feststellen, was Jesus gesagt hat, da die erläuternden Zusätze des zweiten Evangelisten sein Verständniss des Ausspruches ausdrücken (Weiss: Mr. S. 472 f.), die Umformung beim ersten Evangelisten dagegen die Tendenz verräth, die frevelhafte Vermessenheit im Sinne der Zeugen noch zu steigern (S. 474. Mt. S. 557), so wird doch allgemein zugestanden, dass die Anschuldigung nicht aus der Luft gegriffen sein konnte, und nicht minder wahrscheinlich ist, dass Jesus das Wort schon bei Gelegenheit der Tempelreinigung selbst gesprochen hat (vgl. Joh. 2, 19). So auch Schenkel (S. 237), Hausrath (Neut. Zeitgesch. 2. Aufl. I, S. 443), Wittichen (S. 374). Selbst wenn die Aussagen der Zeugen eben insofern eine falsche gewesen wäre, als Jesus das Geschäft des Zerstörens Andern überlassen, sich nur die Macht des Aufbaues einer neuen Gottesgemeinde vorbehalten haben

sollte (Weiss: Mr. S. 472. Hase: Geschichte Jesu, S. 563), so bleibt doch immer noch die Hauptsache bestehen, dass ihm der Cultus Israels mit seinem Mittelpunkt im Tempel nicht als wesentliches Stück des Gottesreiches gelten konnte. Wenn vielmehr nach Mt. 12, 6 der Gläubige an Jesu Person mehr hat als am Tempel (Weiss: Mt. S. 40), wenn erst der Messias es ist, in welchem Gott selbst sein Volk besuchen wird (S. 311), und daher erst dieser Messias nach 18, 20. 28, 20 beständig inmitten seiner Gläubigen bleiben wird, so liegt darin eben „der Keim zu der Erkenntniss, dass sich einst das Wohnen Gottes unter seinem Volk vollkommener verwirklichen werde als im Tempelinstitut“ (Weiss: Bibl. Theolog. S. 80).

Müssen wir sonach der Stellung, welche Jesus zu Tempel- und Opferdienst einnimmt, dieselbe durchgreifende und reformatorische Bedeutung zuschreiben, wie bezüglich des Sabbathgesetzes, so kann uns daran auch nicht die Reflexion irre machen, dass, wie jener Schriftgelehrte das kühne Wort Mr. 12, 33 spricht „im Anschluss an die Propheten“ (Ritschl, S. 32), so auch Jesus nur „nach dem Vorgang der Propheten (Hos. 6, 6) die barmherzige Liebe über die Opfer stellt“ (Weiss: Bibl. Theol. S. 79). Auf die gleiche Stelle und auf 1 Sam. 15, 22 wird sogar die Behauptung gegründet, dass Jesus nur im Sinne des alttestamentlichen Gesetzgebers handle, wenn er Mt. 5, 24 die sittliche Pflicht, um deretwillen selbst die auffälligste Unterbrechung des gottesdienstlichen Actes gutgeheissen, ja geboten wird, höher stelle als die Erfüllung des Ceremonialgesetzes (Mt. S. 157). Aber bezüglich des Opferdienstes Mr. 12, 33. 34 (1 Sam. 15, 22. Jer. 6, 20. 7, 21—23. Mich. 6, 6—8), bezüglich des Tempels Mt. 17, 25. 26 (1 Kön. 8, 27. Jes. 66, 1) und Tempeldienstes Mr. 11, 17 (Jes. 56, 7. Jer. 7, 1—11), bezüglich des Sabbathes Mr. 3, 4 (= Jes. 1, 13 „Frevel und Festfeier — das mag ich nicht“, vgl. auch Am. 5, 21. Hos. 2, 13. 9, 5), bezüglich des Fastens Mr. 2, 21. 22 (Jes. 58, 3—7, wohl auch Sach. 7, 5—10. 19), bezüglich der Ehescheidungsfrage Mr. 10, 5—9

(Mal. 2, 16), endlich auch überhaupt bezüglich der von Israel auf die Heidenwelt übergehenden Theokratie Mt. 8, 11, 12 = Lc. 13, 28. 29 (Jes. 44, 5. 45, 23. 24. 49, 23. 60, 20—23. Jer. 12, 16) geht Jesus doch wohl offenbar in Spuren einher, wie sie nicht der Pentateuch, sondern der zweite, prophetische Kanon darbieten. Und selbst mit Bezug auf diesen ist von einer eigentlichen Nachfolge überhaupt keine Rede. Denn auch wo der Prophetismus bestrebt ist, Ethik und Cultus zu sondern, geschieht dies doch nur in der Weise, dass theils die Befolgung des Sittengesetzes als Bedingung eines erfolgreichen Cultus aufgestellt (Wittichen, S. 313), mithin jener Grundzug antiker Religiosität doch nicht im Princip überwunden wird, theils aber auch die Rückfälle in den Ritualismus nie ausbleiben (vgl. z. B. die Coordinationen Ez. 18, 5—18. 44, 23—27). Und ebenso wenig ist in der späteren, vom prophetischen Geist durchhauchten Literatur jemals der z. B. Mr. 2, 19. 20 bezeugte Grundsatz erreicht worden, wonach rituelle Verrichtungen höchstens als Symbole und Ausdrucksformen religiöser Zustände und Stimmungen von Werth sind (Wittichen, S. 314). Und so genügt auch trotz des Anschlusses an eine Prophetenstelle und trotz pharisäischer Parallelen schon jenes eine, die Barmherzigkeit dem Opfer entgegenstellende, Wort Jesu mit der bestätigenden Erläuterung, welche es durch sein sonstiges Thun und Reden empfängt, um mit aller Religiosität des Alterthums auch den mosaischen Gottesdienst aus den Angeln zu heben.

5. Der Begriff der levitischen Reinheit.

Den eben gewonnenen Resultaten stellt Weiss in doppelter Richtung die Perikope Mr. 7, 1—23 = Mt. 15, 1—20 entgegen. Einmal soll aus der Berufung auf das A. T. Mr. 6 = Mt. 8 erhellen, wie innerlich dieses selbst bereits das religiöse und sittliche Princip fasse (Bibl. Theol. S. 81 f.), in welcher Beziehung nur zu sagen ist, dass Jesus, indem er seine Position auf der prophetischen Stelle Jes. 29, 13 nimmt, eben nur wieder theils die eigene Neigung,

seinerseits an solche prophetische Weiterführung des Gesetzes anzuknüpfen, theils die, von uns eben anerkannte, Qualification einzelner, aber nicht aller, Seiten der prophetischen Ethik hiefür documentirt. Andererseits soll die Perikope schlagend darthun, wie seine Opposition durchaus nur den Zusätzen, womit die Pharisäer das Gesetz erweitert und erschwert hatten, nicht aber diesem selbst gegolten habe (S. 77); ja Grünebaum will nicht einmal die Ueberlieferung selbst, welche ja dem schriftlichen Gesetze gleichgestellt worden sei, ernstlich von Jesus angegriffen wissen (S. 251). Thatsache ist nichtsdestoweniger die mit vollem Bewusstsein um ihre Tragweite getroffene Unterscheidung zwischen Gottesgebot und Menschengesetz, d. h. geschriebenem Gesetz und Ueberlieferung, fast wie im Sinne des protestantischen Formalprinzips. Sofort wird den Pharisäern vorgeworfen, dass sie mit der Beobachtung des mündlichen Gesetzes das geschriebene nicht bloß heuchlerisch verkürzen, sondern geradezu annulliren. Allerdings also ist, sei es dass mit Mr. 7, 10 *Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν* oder dass mit Mt. 15, 4 *ὁ γὰρ Θεὸς εἶπεν* gelesen wird, Moses auf jeden Fall als göttlich legitimirter Gesetzgeber, sein Gesetzcodex als Autorität schlechtweg anerkannt (Supern. Rel. S. 126). Abermals liegt jedoch auf dieser Seite nur ein Moment des Ganzen. Denn auf der andern rechtfertigt Jesus die Emancipation seiner Jünger von den traditionellen Reinigkeitsgebräuchen, speciell der traditionellen Händewaschung vor Tisch, sofort durch die, von Weiss (Mr. S. 249 f. Mt. S. 377) richtig erfasste Parabel Mr. 7, 15, welche aus dem leitenden Gedanken der levitischen Reinigkeitsgesetze, wonach verschiedenen Arten von Flüssen, Ausschlag, Aussatz, Verwesung und dergleichen profanirende Eigenschaft anhaftet, das Grundgesetz alles Strebens nach wahrer, d. h. sittlicher Reinheit ableitet. Nur das Innerste des Menschen kann im eigentlichen Sinne gottgeweiht sein, darum auch entweiht werden, und zwar dadurch, dass der Mensch aus sich selbst heraus bösen statt guten Geist producirt. Nur was der Mensch als sittliches Wesen aus sich macht und demge-

müss nach aussen zur Darstellung bringt, kann die Grundlage eines Urtheils über seine Reinheit und Unreinheit abgeben. Somit wird ein Grundsatz des sittlichen Lebens an den analogen Ordnungen des gesetzlichen Lebensgebietes anschaulich gemacht (Mr. S. 251 f.). Damit aber ist an sich schon der Werth des Gesetzes, ganz ähnlich wie Mr. 9, 49 mit Bezug auf Lev. 2, 13 geschieht, auf das Niveau eines Anschauungsmittels für die religiös-sittliche Belehrung reducirt, wie in anderen Gleichnissen Natur und Menschenleben gleiche Anschauungsmittel bieten; und wenn den Pharisäern vorgeworfen wird, dass sie das Wort Gottes durch ihre Tradition lahm legen, so erhellt jetzt deutlicher noch als je zuvor, wie jenes Wort Gottes gemeint ist, als Geist, nicht als Buchstabe. Der Begriff der Reinigkeit ist aus der levitischen Sphäre in die sittliche umgesetzt und damit die ganze Anschauung der äusseren Reinheit, auf welche das Gesetz hinwirkt, überwunden: eine Fortbildung, wozu wiederum die Propheten Anleitung geben in Sprüchen wie Jes. 1, 16 „Waschet euch, reiniget euch, schaffet eure bösen Werke aus meinen Augen,“ und 64, 5 „Wie ein beflecktes Kleid ist alle unsere Gerechtigkeit.“

Ganz correct und unbefangen beurtheilt Weiss diesmal, wo ihn keinerlei, von einer eingebildeten „apostolischen Quelle“ herrührende, Doppelseherei stört, die Abweichungen des Mt., welche darin gipfeln, dass 15, 11 die ursprüngliche Parabel zerstört, weil ihre Anwendung bereits eingeflochten und jeder Unterschied von Bild und Sache aufgehoben wird. Dies nämlich dadurch, dass erstens zu *εἰσπορευόμενον* = *εἰσερχόμενον* der Zusatz *εἰς τὸ στόμα* gemacht und dadurch dem ersten Satz eine Beziehung auf die Speisegesetzgebung verliehen wird, und dass zweitens zu *ἐκπορευόμενα* = *ἐκπορευόμενον* gleichfalls der Zusatz *ἐκ τοῦ στόματος* erfolgt und dadurch dem zweiten Satze eine Beziehung auf die Wortsünden verliehen wird. Das Verkehrte der letztberührten Wendung erhellt sofort aus dem Sündenkatologe, selbst in der modificirten Gestalt des Mt., wo er freilich wenigstens mit Wortsünden schliesst

(Mr. S. 254. Mt. S. 378. 380). Aber auch die erste Aenderung, welche Grünebaum vorschnell zur Basis seiner Operation macht (S. 251), während er Mr. 7, 8 nach falscher Lesart beurtheilt (S. 252), hat nur einen scheinbaren Anhalt in dem Anlasse des Essens mit ungewaschenen Händen Mr. 7, 2. 5 = Mt. 15, 2. Denn um den Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen handelt es sich hier gar nicht. Wohl aber schrieb die rituelle Aengstlichkeit Waschungen vor Tisch desshalb vor, weil man nicht wissen konnte, ob die Hände nicht zuvor zufällig verunreinigt worden waren durch Berührung mit einem Leichnam, einem Aussätzigen, einer Blutflüssigen oder mit Dingen, die ihrerseits von diesen berührt worden waren (Wittichen, S. 182). Daher die Parabel Jesu just auf diese Fälle basirt (vgl. Weiss: Mr. S. 249, wo nachgewiesen wird, dass τὸν ἄνθρωπον Mr. 7, 15 einen Anderen bedeutet, der verunreinigt wird), und in ihrem οὐδὲν ἐστιν ἔξωθεν τοῦ ἀνθρώπου εἰσπορευόμενον εἰς αὐτὸν ὃ δύναται κοινῶσαι αὐτόν der so nahe liegende Einwand, dass unreine Speisen doch zum Munde eingehen, ganz übersehen wird. Aber dieser Einwand bestand eben für Jesus nicht, „denn die sogenannten unreinen Speisen dürfen nicht gegessen werden, weil sie gesetzlich verboten sind, aber nicht, weil sie an sich verunreinigen“ (S. 249). Besser gesagt: sie kommen hier gar nicht in Betracht, weil in diesem Falle unrein nur das Gegentheil von essbar bedeutet (Lev. 11, 47), wesshalb das Gesetz auch von keinerlei Bestrafung des Genusses unreiner Thiere weiss. Man kann daher allerdings nicht sagen, dass Jesus die Speisegesetzgebung hier direct angreife und entwerthe; es ist sogar wahr, dass eine solche Entwerthung da am wenigsten zu erwarten ist, wo Jesus die Autorität des Gesetzes ausdrücklich gegenüber den sie untergrabenden Menschen-satzungen feststellen will (Mr. S. 25. 250. Mt. S. 378). Gleichwohl würde seine Argumentationsweise einer Festung mit offenem Thor gleichen, wenn nicht vorausgesetzt werden dürfte, dass die Speisegesetzgebung für ihn nur diätetischen, aber keinerlei religiösen Werth hat. In dem-

selben Widerspruche, in welchem daher die nach Mr. 7, 14 = Mt. 15, 10 vor allem Volk eröffnete Opposition gegen die traditionellen Reinigkeitsgebräuche und die ganze pharisäische Praxis steht zu Mt. 23, 3, steht auch das Ignoriren der vielen Buchstaben, mit welchen die Speisegesetzgebung dem Mr. 7, 15 = Mt. 15, 11 aufgestellten Kanon gegenübertritt, zu Mt. 5, 18, 19 (Schenkel: Bibel-Lexikon. III, S. 282. V, S. 72). Selbst Weiss gibt daher gelegentlich „eine gewisse Antithese gegen die Speise- und Reinigkeitsgesetze des alten Bundes“ zu (Mt. S. 41). Der alle antike Religion kennzeichnende Begriff der rituellen Unreinheit ist im Princip negirt (Wittichen, S. 183. vgl. S. 327), und an ihre Stelle, unter Anwendung des Grundsatzes Mt. 12, 35 = Lc. 6, 45 ein neues Moralprincip gesetzt, nämlich Mt. 5, 8: „Selig sind die reinen Herzens sind.“ Wie wenig aber der hier vorliegende Appell an die Schrift gegenüber der Tradition im Sinne einer pedantischen Gegenüberstellung von todttem Buchstaben und lebendiger Praxis ausgebeutet werden darf, beweist im Grunde schon das allseitig bezeugte „zu Tische Liegen“ Jesu beim Passahmahle, während er nach Ex. 12, 11 durchaus hätte stehen müssen. Gegentheils werden Mt. 23, 24 im Zusammenhang mit den in der hier besprochenen Perikope entwickelten Grundsätzen von levitischer Reinheit die Pharisäer verspottet, weil sie den Wein vor dem Genusse durchseiheten, um nicht etwa eines von den Lev. 11, 42 verbotenen Thierchen darin zu verschlucken. Ja Mr. 7, 18, 19 führt die Erklärung und Anwendung der Parabel selbst weit über den zunächst gegebenen Anlass der Waschungsfrage hinausgreifend (Mr. S. 254), direct auch zu einer völligen Verleugnung des religiösen Werthes der Speisegesetzgebung, sofern ausgeführt wird, wie eine Speise — eine solche tritt nämlich jetzt veranschaulichend an die Stelle des abstracten Begriffes des „in den Menschen Eingehenden“ — überhaupt den Menschen unmöglich profaniren kann, weil sie das sittliche Wesen und die höhere Aufgabe des Menschen gar nicht berührt, sondern nur durch die niederen Theile des Organismus zum übrigen

Unrath wandert, wodurch sich zugleich das Reinigungsgeschäft, in welchem die Religiosität der Pharisäer aufging, ganz von selbst besorgt (Mr. S. 252. Mt. S. 380). Während wir daher die Behauptung, der Ausspruch stehe in gar keiner Beziehung zum mosaischen Speisegesetz (Mr. S. 252), ablehnen, adoptiren wir die von Weiss gegebene Erklärung des Ausspruches selbst: „Indem er die levitische Reinigungsordnung zum parabolischen Gegenbild der sittlichen Reinerhaltung macht, hebt er jene so wenig auf, wie irgend eine natürliche Ordnung, aus der er den Stoff zu seinen Gleichnissreden entlehnt; aber er leitet dazu an, die Gesetze, auf welchen sie beruht, in einem höheren Lebensgebiet wiederzufinden, auf dem sie ihre volle Erfüllung finden sollten, wenn die Form des mosaischen Gesetzes zerschlagen ward“ (Mr. S. 250). Und ebenso erkennt er in der Parallelstelle der Spruchsammlung Mt. 23, 25. 26 = Lc. 11, 39—41 die Praxis, welcher sich die Pharisäer befeissigen, nur an, „wo die äussere Reinheit Begleiterin und Symbol des ernstesten Strebens nach der wahrhaften Reinheit, d. h. der Sündenreinheit ist“ (Mt. S. 493). Das heisst dann aber wahrlich *πληρῶσαι* nicht im Sinne von Mt. 5, 19, sondern in dem von 5, 20 f., wie denn auch der an letzterer Stelle entwickelte Grundsatz, wonach die sündige Wurzel im Herzen es vor Allem ist, was den einzelnen Thatsünden den bitteren Geschmack mittheilt, vollständig mit dem Sinne der Parabel Mr. 7, 15 übereinstimmt, so dass es eine sachlich begründete Combination genannt werden muss, wenn Schenkel die eigenthümliche Kritik des mosaischen Gesetzes, wie sie 5, 21 f. folgt, in die Zeitnähe dieses Auftrittes verlegt (Charakt. S. 133 f.). Das Wort vom „Buchstaben“ Mt. 5, 18 aber wird sofort verleugnet in dem unmittelbar folgenden Stücke, wo Jesus die eben ausgesprochenen Grundsätze praktisch bewährt (Weiss: Mr. S. 254). Schon die Art, wie er Mr. 2, 15. 16 = Mt. 9, 10. 11 = Lc. 5, 29. 30 eine den Pharisäern äusserst anstössige Tischgemeinschaft *μετὰ τῶν ἀμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν* eröffnet, kann zwar noch nicht direct mit dem *μετὰ τῶν ἑθνῶν συνεισθίειν* Gal. 2, 12 auf dieselbe Linie

gestellt werden, wie Hilgenfeld (Einl. S. 473. 496) thut; aber das jüdische Vorurtheil war allerdings herausgefordert, da man nicht wissen konnte, wie weit die „Zöllner und Sünder“ sich diesmal ihm zu Liebe levitisch unanständig gemacht hatten, wie denn überhaupt von Aufhebung einer eingetretenen Verunreinigung oder auch nur von Angst davor nirgends im Leben Jesu eine Spur begegnet (Keim, II, S. 267). Erwiesen ist dagegen die Ungesetzlichkeit der Berührung der Kleider Jesu durch die blutflüssige Frau (vgl. oben S. 148). Jetzt vollends, unmittelbar nach der Controverse mit den Pharisäern über die levitische Reinheit, betritt Jesus nach Mr. 7, 24 geradezu ein heidnisches Haus, worin auch Weiss (S. 256) einen directen Bruch des Gesetzes erblickt; und Aehnliches würde angesichts von Lc. 9, 52 zu sagen sein, wenn nicht der ganze Samariterabschnitt des Lucas dadurch, dass er eine fingirte Reise nach Süden an die Stelle der wirklichen Reise nach Norden Mr. 7, 24. 31 stellt, auch in seinen Einzelheiten, soweit sie historische Notizen berühren, unsicher geworden wäre.¹⁾

In dem Samariterabschnitt begegnet auch Lc. 17, 14. auf welche Stelle, verbunden mit Mt. 8, 4, Weiss sich für Respectirung der üblichen Reinigungsoffer von Seiten Jesu beruft (Bibl. Theol. S. 79). Nun stellt aber die ganze Erzählung Lc. 17, 12—19 nur die zweite Potenz und spätere Form von 5, 12—14 = Mt. 8, 1—4 dar (vgl. Keim, II, S. 172. III, S. 13). Wenn Jesus nun am Anfange seiner Wirksamkeit allerdings den rein gesprochenen Aussätzigen zum Priester schickt und die gesetzlichen

1) Ich kann hier den Gegensatz nicht weiter ausführen, in welchem ich mich befinde, nicht blos zu der verfehlten „pragmatischen Analyse der grossen Einschaltung des Lucas“ von Resch (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1876, S. 654 f. 1877, S. 65 f.), sondern auf diesem Punkte auch zu Wittichen, S. 66. 207 f. 237. Bei dieser Gelegenheit bemerke ich noch, dass mir Nösgen's Aufsätze über den „schriftstellerischen Plan“ (Stud. u. Krit. 1876, S. 265 f.) und das „historiographische Verfahren des dritten Evangelisten“ (Ebend. 1877, S. 440 f.) keinerlei namhafte Förderung geboten haben.

Sühn- und Schuldopfer (Lev. 14, 10—32) darbringen lässt *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* Mr. 1, 44 = Mt. 8, 4 = Lc. 5, 14, so ist, da letzterer Ausdruck „contextgemäss nicht auf die Priester, sondern nur auf die Leute gehen kann, denen nicht durch ihn, sondern auf dem gesetzlichen Wege (Lev. 14, 57) durch die priesterliche Erklärung und die Annahme seines Opfers bezeugt werden soll, dass er rein geworden“ (Weiss: Mr. S. 74. Mt. S. 227), freilich klar, dass Jesus den Anhaltspunkt für das Urtheil der Leute nicht in seinem, sondern in dem Spruche der competenten Behörde gefunden wissen will.

„Eine thatsächliche Bewährung des in der Bergrede ausgesprochenen Grundsatzes“, dass er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen“ (Weiss: Mt. S. 227), „sondern Gott allein die Ehre zu geben und der sittlich gesetzlichen Ordnung aufs Entschiedenste die Anerkennung zu erhalten“ (Volkmar, S. 705), involvirt gleichwohl der Vorgang nicht (gegen Supern. Rel. S. 126). Jesus geht zwar nicht auf die Absicht des Menschen, ihm den Gang nach Jerusalem und die gesetzliche Leistung zu ersparen ein, wohl aber beweisen Zulassung ins Haus, Berührung und Reinspruch, dass er sich für seine Person über den Begriff der rituellen Unreinheit, welcher denjenigen der sittlichen Unreinheit zu verdunkeln geeignet war, hinwegsetzt (Wittichen, S. 99). So allein erklärt sich das mit dem zum Priesterweisenden Worte verbundene Verbot einer Berufung auf Jesu Reinspruch zu Zwecken, die ihm fern lagen.¹⁾ Er will verhindern, dass die aus seinem

1) Gegen Ritschl und mich bemerkt Weiss (Mr. S. 74), ein solches Verbot sei ganz unzureichend gewesen, wenn doch Jesus die Heilung in der Synagoge, also vor vielen Zeugen, vollbrachte, wie Mr. voraussetze. Aber die Synagoge ist erst von Weiss mittelst Combination von Mr. 1, 39 und 43 erschlossen, und Volkmar's Zustimmung (S. 704) beweist die Verwerthbarkeit der Entdeckung in ganz anderer Richtung. Richtig dagegen spricht Schenkel von „einem Hause, wo er gastliche Aufnahme gefunden“ (S. 72), und bemerkt, „dass was verschwiegen werden sollte, nicht die vermuthliche Heilung, sondern die Reinsprechung durch Jesus ist“ (S. 74). Ganz besonders zu vergleichen ist die hier überaus klare und überzeugende Erörterung bei Keim, II, S. 174 f. Dritte Bearbeitung, 2. Aufl. S. 170 f.

eigensten Mitgefühl (Mr. 1, 41) entsprungene Souveränitätshandlung statt persönlichem Verständnisse nur einer, überdies mit Entwerthung der Volksheiligthümer verbundenen, eigennützigen und selbstsüchtigen Ausbeutung begegne. Durch die nachgehende Wahrnehmung, welche letzteres befürchten liess, motivirt sich ebenso natürlich der Zorn (Mr. 1, 43 ἐμβρομησάμενος), wie aus dem vorausgehenden, abermals allein im zweiten Evangelium (Mr. 1, 41 σπλαγχνισθεὶς) ausgedrückten, Motiv das Entgegenkommen folgt, womit Jesus den noch von der übrigen Gesellschaft Gemiedenen seinerseits aufnahm, sobald dieser an sein Herz und Wollen appellirt hatte (vgl. Schenkel, S. 392 f.). Liegt die Sache aber so, so ist klar, dass nur die von Keim, Schenkel und Wittichen vertretene Beurtheilung des Sachlichen über alle innern Schwierigkeiten hinweghilft, dagegen die jetzt vorliegende Darstellung theils auf die Zweideutigkeit des officiellen Ausdruckes *καθαρίζειν* (Lev. 13, 6. 7. 13. 17. 23. 28. 34. 37. 59. Apg. 10, 15. 11, 9), theils auf alttestamentliche Typen, wie Ex. 4, 6. Num. 12, 10. 2 Kön. 5, 9—14 zurückweist. Was Weiss (Mt. S. 227) gegen Keim und Weizsäcker (Jahrb. f. deutsch. Theol. 1877, S. 166) gegen Wittichen bemerken, eine Reinsprechung mache die nachfolgende Weisung zum Priester überflüssig, erledigt sich durch die Beobachtung, dass gerade in der Art, wie Jesus für seine Person in ein priesterliches Recht eingreift, diesen Eingriff aber im Hinblick auf Andere sofort wieder zurücknimmt, jene Doppelheit von Motiven sich geltend macht, die wir auch sonst noch zu berücksichtigen haben werden, wo in der Werthung, welche die gesetzliche Norm von Seiten Jesu erfährt, bald die That dem Wort, bald dieses jener voranzueilen oder gar, wie gegenüber der Kananäerin, ein Widerspruch zwischen beiden einzutreten scheint.

Die besprochene Perikope ist übrigens die einzige, an welche sich die Vermuthung knüpfen konnte, dass Jesus am Anfange seiner Wirksamkeit noch keine so bewusste Stellung zu und über dem Gesetze eingenommen habe, wie später. So Ritschl (S. 28), Weizsäcker (S. 391).

Keim (I, S. 267) und Schenkel (S. 74). Jedenfalls kann man sagen, dass von den zwei überall zu constatirenden Polen hier der conservative überwiegt, sofern dem Gesetze sein Recht bestimmter wird, als in irgend einer der bereits betrachteten und noch zu betrachtenden Stellen, und wenigstens von der Blutflüssigen lesen wir nicht mehr, dass Jesus sie etwa in Beobachtung von Lev. 15, 28—30 zum Priester gewiesen hätte.

6. Ehesachen.

Die mosaische Ehegesetzgebung hat Jesus auf drei Punkten berührt und wenigstens auf einem derselben direct modificirt. In die Bergpredigt als die classische Stelle, da Jesus die Gesetzesfrage löst, aufgenommen erscheint Mt. 5, 31. 32 ein kurzes Summarium der Perikope Mr. 10, 2—12 = Mt. 19, 3—9, wo Jesus sich gegen die mosaisch gestattete Ehescheidung erklärt, indem er in der Gesetzesstelle Deut. 24, 1 nur eine auf dem höchsten Standpunkt der Sittlichkeit wegfallende und der göttlichen Stiftung der Ehe nicht entsprechende Concession an die Herzenshärte, d. h. Unverträglichkeit und Unversöhnlichkeit des israelitischen Volkscharakters erkennen will. Hier kann Weiss seinen leitenden Gedanken höchstens so durchführen, dass er einen Gegensatz des mosaischen Gesetzes zur ursprünglichen Schöpfungsordnung nur Mt. 19, 8, also auffälliger, ja unmöglicher Weise gerade in demjenigen Evangelium, welches sonst durchweg die Bahnen Jesu in der strengsten Continuität mit Moses hält, ausgedrückt findet (Mr. S. 333. Mt. S. 432), während Mr. 10, 2—9 die Unauflöslichkeit der Ehe aus der ursprünglichen Intention des Gesetzgebers erwiesen, daher auch Deut. 24, 1 die Ehescheidung mit nichten gestattet, sondern bloß als factisch vorkommend vorausgesetzt und geregelt werden soll (Bibl. Theol. S. 78. Mr. S. 331. 333. Mt. S. 432). Letzteres ist nun allerdings die herrschende Auslegung überall da, wo man sich bei der Auffassung der einzelnen Fälle von der Voraussetzung leiten lässt, dass Mt. 5, 17—19 die allgemeine Regel enthalte. So

that selbst Harless in seiner sonst durch überraschende Unbefangenheit des Urtheils sich auszeichnenden Schrift über „die Ehescheidungsfrage“ vom Jahr 1861. Aber was ich als factisch vorkommend durch die Gesetzgebung regele, das setze ich eben damit auch als an sich erlaubt voraus, und grade eine solche Erlaubniss heisst Mr. 10, 5 „dieses Gebot“, während das, was dieser Deutung zufolge allein ein Gebot genannt zu werden verdiente, in der Schöpfungsgeschichte nur „indirect“ (Mr. S. 331. Mt. S. 432) enthalten wäre. In Wahrheit ist die Schöpfungsgeschichte, auf welche hier Jesus zurückgeht, nicht einmal als „Gebot“ gewerthet, sondern als, allem positiven Gesetz vorgängige, unverjährbare und heilige Naturordnung, als classischer Ausdruck für das, was in der ewigen Idee des Menschen, wie Gott ihn denkt und haben will, enthalten ist. Abermals also argumentirt Jesus gegen den Buchstaben aus der Sache und zwar hier aus „dem Wesen des ehelichen Verhältnisses“ (Wittichen, S. 254. Vgl. Harless, S. 33 f.). Es ist die *lex naturalis* (Harless, S. 34), das in die Herzen geschriebene Gesetz der Humanität, was auch auf diesem Punkte als zuletzt allein siegreich hervorbricht. „Nicht Mose citirt er, sondern Gott selbst wider Mose“ (Schenkel, S. 211).

Müssen wir daher auf diesem Punkte Weiss, welcher Mr. 10, 3. 6—9 im Sinne der Gesetzlichkeit Jesu verwerthet (Mr. S. 24 f.), widersprechen, so verdient um so mehr Lob die schlagende Argumentation, womit er die ganze Fragestellung bei Marcus als die allein natürliche und selbst durch den Matthäustext bestätigte nachweist (Mr. S. 330 f. 332 f. Mt. S. 163. 430 f.). Erst der letztere hat durch den Zusatz in V. 3 *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, welcher auf die Clausel V. 9 *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* = Mt. 5. 32 *παρεκτὸς λόγου πορνείας* verweist, das Versuchliche der Frage auf den Streit der Schulen über den Ehescheidungsgrund bezogen. Man muss Grünebaum Recht geben, dass der auffällige Ausdruck *λόγος πορνείας* auf das bekannte erwath dabar der Gesetzesstelle zurückweist (S. 198); man wird sogar weiter gehen und behaupten müssen,

dass dieser Ausdruck im Sinn der Schule Schammai's als gleichbedeutend mit *debar* erwah gefasst ist (S. 197). Aber auch ein Votum zu Gunsten der laxeren Auffassung der Schule Hillels hätte für Jesus kaum irgend bedenklich werden können. Man sieht also nicht ein, wo die Pointe der Versuchung liegen sollte. Höchstens hätten die Pharisäer auf diese Weise eine Gelegenheit geschafft, ihre eigene innere Uneinigkeit vor dem Gegner offenbar werden zu lassen (gegen Wittichen, S. 252). Dadurch wird meine Darstellung des Sachlichen (Synoptische Evang. S. 176 f. 196) bestätigt. Das Verbot der Ehescheidung ist auf eine ebenso absolute Höhe gestellt, wie dasjenige des Eides 5, 34 f. oder der Wiedervergeltung 5, 39 f.; nur in derselben absoluten Allgemeinheit kennen den *λόγος κυρίου* (1 Thess. 5, 14) auch Paulus 1 Kor. 7, 10. 11 und das paulinische Evangelium Lc. 16, 18. Ohne Zweifel bezeichnet daher die Clausel Mt. 5, 32. 19, 9 den ersten Versuch, die ideale Forderung den Bedingungen der realen Wirklichkeit, hier zunächst mit Bezug auf die Praxis der juden-christlichen Gemeinden und im Anschluss an die Gesetzesstelle, anzupassen, also die Bahn, auf welcher dann das spätere Kirchenrecht getrost weiter wandeln konnte, während das unkritische Verfahren der Kanonisten, die gerade in Mt. 5, 32. 19, 9 selbst schon eine, dem Munde Jesu entstammte, gesetzliche Formulirung des Verhältnisses erblickten, die unsäglichen Schwierigkeiten der Frage nach den „schriftmässigen Ehescheidungsgründen“ erst geschaffen hat.¹⁾

1) Es ist interessant zu beobachten, wie hier die Rettung aus den Nöthen der theologischen Jurisprudenz nur in einer unbefangenen Würdigung der Resultate der Evangelienkritik bezüglich der Stellung Jesu zum Gesetze liegt. Für die Auffassung des strengen Lutherthums der Gegenwart ist maassgebend und classisch die Schrift Huschke's: „Was lehrt Gottes Wort über die Ehescheidung?“ 1860. Hiernach enthält das N. T. in Bezug auf Ehescheidung geradezu formulirte Paragraphen, welche ohne Weiteres in jedes Gesetzbuch eines christlichen Staates aufzunehmen sind. Der Sinn dieser Stellen sei auch so klar und unzweifelhaft, wie dies von Paragraphen eines

In der Bergrede des Matthäus erscheint der Spruch von der Ehescheidung 5, 31. 32, wie Bassermann rich-

Codex nur gewünscht werden könne; es existire mithin in Bezug auf Ehescheidung geradezu eine bestimmt begrenzte Rechtssphäre für den Christen.

Anders dachten nicht blos die Autoritäten der preussischen Landeskirche, Richter voran, sondern selbst Lutheraner, wie Hofmann, Scheurl, Harless, welche im Worte Gottes nicht ein Gesetz, sondern ein Princip fanden, „das auf die Verhältnisse des Lebens mit Milde und Weisheit sowohl zur Erhaltung der Heiligkeit der Ehe, als auch zur Rettung der Personen und zum Schutz ihres Rechtes angewandt werden soll.“ Als gute Lutheraner konnten sie so sprechen, weil die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche keinen Ausspruch über das Eherecht bieten. Wohl aber stimmen die späteren Dogmatiker und Kanonisten überein in Aufstellung von zwei segenschriftmässigen Scheidungsgründen, der *fornicatio* Mt. 5, 32. 19, 9 und der *desertio malitiosa* 1 Kor. 7, 15. Aber gerade hier schürzt sich der böse Knoten, dass der erste Grund sich auf Stellen des Matthäus stützt, die ausschliesslich den Ehebruch als ausreichend zur Vornahme der Scheidung anerkennen, während der andere auf einem Ausspruch des Apostels beruht, der von jener Ausnahme lediglich keine Notiz nimmt, das Verbot Christi nur in absoluter Allgemeinheit kennt (7, 10. 11) und die Berechtigung, in einem einzigen Falle, dass nämlich die Ehe eine gemischte, der unchristliche Theil aber entweder dem Manne entlaufe oder das Weib verstosse, davon zu dispensiren, daraus gewinnt, dass ja der Geist Christi auch dem Paulus innewohne (7, 40). Folglich haben wir in Mt. 5, 32. 19, 9 eine Eigenthümlichkeit des ersten, erst geraume Zeit nach den Tagen der Korintherbriefe schreibenden, Evangelisten und wahrscheinlich zugleich die erste Anwendung zu erkennen, welche der christliche Geist von dem Worte Christi auf die Vorkommenheiten des wirklichen, von der Sünde innicirten Lebens machte. Mit Recht haben Harless und Huschke auf das Täuschende der seit Chrysostomus hergebrachten, jetzt noch von Weiss (Mt. S. 162. 432) wiederholten Rede aufmerksam gemacht, als werde Ehebruch zum einzigen Grund nur deshalb gestempelt, weil er schon „thatsächliche Lösung“ der Ehe selbst sei. Abgesehen davon, dass *desertio malitiosa* mit noch viel höherem Recht als factische Aufhebung der Ehe gelten könnte, treibt man ein Spiel mit den Begriffen „Bruch“ und „Lösung“. Es käme ja sonst nur darauf noch an, die thatsächliche Lösung auch öffentlich bekannt zu machen (*actus declarativus*), nicht aber würde die Lösung als Strafe für den schuldigen Theil erlaubter (keineswegs gebotener) maassen eintreten. Weil aber jene That die denkbar grösste Verletzung des Wesens der Ehe ist, so gestattet die christliche Gemeindeordnung, in deren Kreisen das erste

tig urtheilt (S. 58 f.), nur aus Veranlassung des Spruches vom Ehebruch 5, 27. 28, welchen Schenkel in die Zeit

Evangelium entstand, dem unschuldigen Theil Trennung. Schon damit wurde das Wort Christi als ein Ideal anerkannt, welches nicht mit der Strenge eines Gesetzes den wirklichen Lebensverhältnissen aufgezungen werden soll, sondern welchem man die Ausgestaltung der Lebensverhältnisse durch öffentliche Ordnungen möglichst nahe zu bringen hat; wobei wohl zu beachten, dass der Verfasser des ersten Evangeliums insonderheit die nationale Sitte so viel möglich berücksichtigt hat. Dass was so Praxis wurde Jesu selbst in den Mund gelegt wird, kann Niemanden überraschen, welcher die Sitte antiker Gesetzestradiation kennt. Gibt man doch ziemlich allgemein jetzt zu, dass der Verfasser des Deuteronomiums die Rechtsverhältnisse der späteren Königszeit direct auf Moses zurückführt.

Mit dem einen „schriftmässigen Ehescheidungsgrunde“ verhält es sich also so: er kann wirksam werden, weil das vorausgesetzte Verbrechen den übernommenen Verpflichtungen so geradewegs zuwiderläuft, als nur immer möglich. Mit diesem „Weil“ sind wir aber auf das Gebiet des principmässig zu Erkennenden, des aus dem Wesen der Sache einerseits, aus Beurtheilung der factischen Lebensverhältnisse andererseits zu Entscheidenden getreten. Dieses Gebiet lässt sich aber durch die immobilen Paragraphen einer *lex in perpetuum valitura* nimmermehr begrenzen. Schon in dem Mt. 5, 32 genannten einen Fall ist ja im Grunde eine Vielheit von Fällen beschlossen, wie bereits Johann Gerhard auch *incestus*, *sodomia*, *bestialitas* in dieselbe Linie stellt. Ebenso verhält es sich aber auch mit 1 Kor. 7, 15, wo wir eine, auf einem anderen Gebiet des Urchristenthums zu Tage tretende, Vermittlung des absoluten Gesichtspunkts mit den bestehenden Verhältnissen antreffen. Fassen wir beide Aussprüche als Gesetzesparagraphen, so widersprechen sie einander schlechterdings, wie auch Harless (S. 97) recht wohl fühlt. Denn nach Paulus kann *pars fidelis*, wenn zugleich *deserta*, wieder heirathen (*οὐ δεδούλωται*); Christus aber verbietet absolut, dass Jemand eine geschiedene Frau heirathe. Sehr bezeichnend ist es daher, wenn die „Gedanken eines Nicht-Theologen über einige wichtige Ehrechtsfragen mit Rücksicht auf das Königreich Sachsen“ (1860, S. 19 f.) und Huschke (S. 31 f.) kaum den geheimen Wunsch unterdrücken, der Apostel möchte 1 Kor. 7, 15 lieber nicht geschrieben haben. Beide helfen sich damit, der dort berührte Fall sei ein ganz einziger, bloß in den Verhältnissen der apostolischen Zeit vorkommender. Schon das ist nun nicht ganz richtig. Denn derartige gemischte Ehen kamen auch noch zu Augustinus Zeiten vor. Vor Allem aber hat Harless, S. 105 f. gezeigt, wie in dem ganzen Verhältniss nicht die Confession, sondern die gläubige Gesinnung es ist, worauf der Apostel reflectirt, daher derartige Fälle

verlegt, da er durch Vorfälle wie die Mr. 10, 2 f. Joh. 8, 3 f. geschilderten überhaupt in der Lage war, Stellung zu

geradezu immer vorkommen werden, und das Wort des Paulus vom ἄπιστος auch auf einen ungläubigen Getauften Anwendung fände. Wo aber ist dann der Richter, welcher entscheiden kann? Aber sei es auch! Der Apostel habe seine Zeitverhältnisse im Auge! So bleibt doch die Thatsache, dass Zeitverhältnisse überhaupt dazu angethan sein können, der geistlichen Beurtheilungsgabe dasjenige Maass von Anwendbarkeit zu offenbaren, welches im jedesmaligen Fall dem Worte Christi zukömmt. Um so mehr ist dieses ein entwicklungskräftiges, ein seiner Realisation fortwährend zustrebendes Princip. So hat es Paulus gefasst, indem er das Maass seiner Anwendbarkeit auf christliche Ehen anders beurtheilte, als auf gemischte, für welche letztere er ihm nur eine abgeleitete, durch die Reflexion 1 Kor. 7, 14 vermittelte, Bedeutung vindicirt. Christus selbst hat von der Ehe überhaupt gesprochen; so weit entfernt ist er, ein „neues Gesetz“ zu geben, eine besondere Rechtssphäre zu begründen, nach welcher etwa christliche Gatten im Gegensatze zu heidnischen zu behandeln seien, dass er mit seinem Ausspruch über die Ehe gar nicht als mit etwas Neuem, sondern nur als mit einer gelegentlichen Auslegung urältester Gottesordnung auftritt. Was die sittliche Natur des Verhältnisses an sich fordert spricht er aus; nicht was der confessionelle Geist einer Sonderreligion mit sich führt. Mann und Frau sind nach allen Seiten ihres Wesens so geeinigt, dass es schlechterdings unsittlich und untermenschlich ist, wenn sie auseinanderlaufen. Christus setzt die allein menschenwürdige Form auseinander, in welcher das geschlechtliche Verhältniss sich bethätigen kann. Ein auf sittlichen Grundlagen ruhendes Gesellschaftsleben sieht sich also von selbst auf dieses Princip verwiesen und fällt, wenn es sich erlaubt, in seiner bürgerlichen Gesetzgebung eine durch Zeit, Ort und Umstände gebotene Vermittlung zwischen Idee und Wirklichkeit zu suchen, von Christi Wort und Geist so wenig ab, als jene judenchristlichen Gemeinden, unter welchen das erste Evangelium Entstehung gefunden hat, wenn sie dem jüdischen Bewusstsein Rechnung trugen, welchem es geradezu als Verunreinigung und Schande galt, die Ehebrecherin bei sich zu behalten, oder der Apostel Paulus, wenn er, ohne von Mt. 5, 32. 19, 9 die geringste Kenntniss zu nehmen, aus der Erwägung, dass ἐν εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός, den Schluss zieht, dass dem fortgesetzten Trotz des Ungläubigen gegenüber keine Selbstverschuldung, mithin auch keine Verpflichtung des gläubigen Theils mehr besteht, die Ehe fortzusetzen. Ist aber Christi Wort ein Gesetz im Sinne Huschke's, so würde die Starrheit desselben in der apostolischen Zeit auf der einen Seite von den judenchristlichen Gemeinden, auf der andern von allen paulinischen (1 Kor. 7, 17 καὶ οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι) durchbrochen, und man würde es dem modernen Staat nicht verargen können, wenn

den mosaischen Bestimmungen über Ehescheidung und Ehebruch zu nehmen (S. 214). Dies führt uns auf die Perikope Joh. 7, 53 bis 8, 11. Dass dieselbe zwischen Mr. 12, 17 und 18 am Platze ist (Synopt. Evangelien, S. 92 f.) erkennt Wittichen unter gedrängter Entwicklung aller sachlichen und textuellen Gründe an (S. 305 f.). Nach dem Vorgange Baur's, demzufolge die Perikope nur das die Macht der Sünde brechende, milde stimmende Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit illustriren wolle (Kritische Untersuchungen, S. 170 f.), haben auch Hase (Geschichte Jesu, S. 481: „Milde, die kein geknicktes Rohr zerbricht“) und Keim (III, S. 141: „das sehr durchsichtige Kleid der Idee.“ Dritte Bearb. 2 Aufl. S. 280) die Geschichtlichkeit der Erzählung aufgegeben; dieser, weil dem wirklichen Christus Niemand das Patronat des Ehebruchs habe zutrauen können, jener, weil derselbe Christus seinem Lc. 12, 14 bezeugten Grundsatz gemäss die Sache habe zurückweisen müssen. Von ähnlichen Voraussetzungen ausgehend las einst Hengstenberg demjenigen, von welchem Solches erzählt werden könnte, was hier ein apokryphischer Wisch Jesu nachrede, derb den Text darüber, dass er die Richter prostituiert, die Sünderin nur ganz indirect verurtheilt, der moralischen Schlaffheit einen Freibrief ausgestellt und dabei mehrmalen mit dem Finger in die Erde geschrieben habe, was entweder ein Zeichen von „Muthwillen“ oder von „müssiger Langeweile“

er nicht glaubt christlicher sein zu können, als Matthäus und Paulus oder auch als die Kirchenväter, welche von ihrem Standpunkte aus auch Apostasie (vgl. schon Hermas, mand. 4, 9), Kuppelei, Giftmischerei, Zauberei, Mord als Ehescheidungsgründe behandelten. Es kommt eben auch hier nur darauf an, zu begreifen, dass Jesus eine neue Gesetzgebung für die Gemeinschaft seiner Anhänger nicht beabsichtigt hat und nicht beabsichtigen konnte. „Sofern in derselben bereits die Sünde überwunden ist, bedarf sie eine solche nicht; sofern auch in ihr noch Sünde ist, kann sie dieselbe so wenig tragen, wie das Gemeinwesen der israelitischen Theokratie die Norm des vollkommenen Gotteswillens unmittelbar als ihr Gesetz vertragen konnte“ (Weiss, Bibl. Theologie, S. 78).

gewesen. (Das Evangelium des heiligen Johannes, II, S. 55 f. 62. 64 f.). Dagegen hatten schon Bleek (Beiträge S. 30), Neander (Leben Jesu, 1852 S. 551 f.), Krabbe (Leben Jesu, S. 415), besonders aber Hitzig (Johannes Marcus, S. 205 f.) und Ewald (Johanneische Schriften, I, S. 271 f. Geschichte Christus, 3. Aufl. S. 480) die geschichtliche Glaubwürdigkeit festgestellt, und ebenso thun heute noch Schenkel (S. 209. 418 f.), Luthardt (Das johanneische Evangelium, II, S. 41) und Wittichen, demzufolge der Inhalt der Erzählung „Anschaulichkeit mit feiner Charakteristik verbindet, in die Streitigkeiten Jesu mit der jerusalemitischen Hierarchie vortrefflich hineinpasst und seiner Denk- und Kampfweise, wie sie in früheren Stücken historisch vorliegt, durchaus und doch in origineller und kaum erfindbarer Weise entspricht“ (S. 306). In der That lassen sich die Anstände, welche man schon in der von den Pharisäern geschaffenen Situation an sich gefunden hat, durch richtige Exegese heben. Die Schwierigkeit von Mt. 22, 35 ist in Bezug auf *πειράζειν* nicht geringer als die von Joh. 8, 6, und über die versuchliche Pointe von Mt. 22, 17 hat man genau in derselben Weise und gerade so viel gestritten wie über unseren Fall, den übrigens schon Calvin, neuerdings de Wette, Tholuck, Neander, Ewald, Schenkel, Wittichen und die Meisten richtig beurtheilten, wenn sie den Gegnern die Erwartung zuschieben, Jesus werde auch diesmal wieder Sünden vergeben wie Mr. 2, 5, sich der Sünder annehmen wie Mr. 2, 15 f., entgegenstehende gesetzliche Bestimmungen umgestalten wie Mr. 10, 5, er werde vielleicht geradezu im Sinne von Lc. 19, 10. Mt. 18, 11 gegen Lev. 20, 10. Deut. 22, 22 entscheiden, woran sie dann ihre Betrachtungen geknüpft hätten.

Dann aber berührt die Erzählung ganz direct unser Thema. Zwar Meyer wendet gegen die obige Erklärung ein, die Pharisäer hätten dann 8, 5 ihre Frage unklug mit dem directen Hinweis auf den *νόμος* eingeleitet (Johannes, 5. Ausg. S. 329). Um so mehr erhellt aus unserer Erzählung, wie sehr die Gegner Jesu darüber schon mit

sich im Reinen waren, dass der Buchstabe des Gesetzes, gegen welchen sie ihn engagiren wollen, für ihn nicht letzte Instanz, nicht höchste Autorität war. Nach Keim würde durch diese Perikope der Grundgedanke der Synoptiker angetastet, dass Jesus insbesondere in Jerusalem das Gesetz feierlich bekannt, nicht aber umgestossen habe. Wie habe man ihn nach einem solchen Bruch mit dem Gesetze noch so, wie Mr. 12, 28 geschieht, nach dem grössten Gebot fragen können? Man müsse daher diese Geschichte wenigstens bis Mr. 12, 34 herabschieben, wo aber, nachdem Jesus sich soeben für das ganze Gesetz ausgesprochen, ein solcher Versuch nicht mehr denkbar sei (S. 140). Aber von willkürlichem Herauf- und Herabschieben kann überhaupt, nachdem zwingende Gründe der Kritik die Stelle unserer Perikope fest bestimmt haben, nicht mehr die Rede sein. Ebenso wenig aber von einem Bruch mit dem Gesetz, davon auch Grünebaum zu sagen weiss (S. 245). Jesus handelt der Sünderin gegenüber nicht als Jurist und Gesetzesvollstrecker. Er lässt sogar 8, 7 dem Gesetze sein Recht und „stellt die ganze Sache unter den Gesichtspunkt des individuellen Verhältnisses zu fremder Sünde“ (Luthardt, S. 45). „Was der gesetzliche Richter, wenn sie diesem vorgeführt wäre, über sie entscheidet, das konnte und wollte Christus ihr nicht erlassen; hier aber handelte es sich blos von dem Falle, ob solche Menschen, die sich selbst voll Sünde wissen, aus dem blossen hochmüthigen Reden über die Sünden Anderer, aus dem polternden Verfolgen derselben und aus dem boshaften Aufwerfen verfänglicher Fragen über sie ein Geschäft machen dürfen“ (Ewald, S. 274). Die Pharisäer sagen, wie einst „zu den Alten gesagt war“: Moses hat geboten, die Ehebrecherin zu steinigen. Christus setzt nicht blos Mt. 7, 1 f. (Wittichen, S. 307), sondern Mt. 5, 28 dagegen, und dies hat den 8, 9 beschriebenen Erfolg, welchen man doch eigentlich nur dann bemängeln kann, wenn man sich an Stelle Jesu ein beliebiges Subject gewöhnlichen Schlags oder selbst eine jener Autoritäten des Talmud denkt, deren Ebenbürtigkeit mit Jesus Duschak

(Die Moral der Evangelien und des Talmud, 1877, S. 14) mit dem Satz: „Unterhalte dich nicht zu oft mit Frauenzimmern, denn die Unterhaltung führt zum Scherz u. s. f.“. Grünebaum mit dem Verbot, einer Frau Geld in die Hand zu zählen, um sie bei dieser Gelegenheit anzusehen (S. 187 f.); belegen wollen.

Auch Volkmar würde die Geschichtlichkeit der Erzählung anerkennen, wenn das Stück nur nicht Metamorphose von Lc. 7, 36—50 wäre (S. 527). Auf gleicher Fährte ist diesmal Keim, welcher in der Sünderin des Lucas den Positiv, in dem wegen vieler Sünden verlästerten Weibe des Hebräerevangeliums den Comparativ, in der wegen Ehebruch zu Verurtheilenden den Superlativ des Ungeschichtlichen findet (S. 141). Und in's Hebräerevangelium verweist auch Mangold aus der synoptischen Grundschrift unsere Stelle (in Bleek's Einleitung, S. 344. 369). Gegen den noch von Schenkel (S. 418) und Wittichen (S. 306) richtig namhaft gemachten Grund, wesshalb das Stück schon in unseren jetzigen Synoptikern ausgefallen, wird eingewandt, dann hätten mit gleichem Rechte auch die übrigen Sünder und Huren entfernt werden müssen. Aber Stellen, wie Mt. 9, 9 f. 11, 19. 21, 31 sollen ja auch nach Keim nur die unterste geschichtliche Grundlage zu dem dreistöckigen Mythenbau liefern, auf dessen oberster Höhe unsere Perikope „zu einer äussersten, vollbewiesenen Sünde gespitzt“, zu stehen kommt! Gerade um des so pointirten und wohl unterscheidbaren Eindrucks dieser Perikope willen, erlaubt man sich ja eine historische Kritik, welcher die genannten Matthäusstellen nicht unterliegen. Das von Eusebius (K. G. III, 39. 17) und auch im Hebräerevangelium erwähnte, um vieler Sünden willen verklagte Weib endlich stellt eine Stufe dar, welche nicht zu dem Gipfel hinauf-, sondern bereits wieder von demselben herabführt, d. h. die Ebjoniten haben unsere Perikope in ihr Evangelium aufgenommen, nachdem sie die Erwähnung des Ehebruchs ausgemerzt hatten (Hitzig, S. 224).

So betrachtet gehört das Stück, trotzdem dass es sich

nur gleichsam aus Missverständniss erhalten hat, allerdings zu denen, „für deren Bewahrung wir dankbar sein dürfen“ (Luthardt, S. 47). Denn es zeigt die polaren Gegensätze in dem Verhalten Jesu zur Gesetzesautorität in ihrem weitesten Auseinander, in ihrer straffsten Spannung und in ihrer klarsten Symmetrie. Formell ist das Gesetz nicht angetastet; es bleibt ihm sein göttliches Recht um so mehr, je fraglicher die Competenz eines sündhaften Menschen erscheint, es aus sich heraus zu produciren. Und so ist jedes „Du sollst des Todes sterben“ heilig und unangreifbar, wenn man nur den Gegensatz zwischen dem absoluten Rechte des heiligen Gesetzgebers und der schon um ihrer gottwidrigen Gesinnung vernichtungswürdigen Creatur in's Auge fasst. Sobald aber die Sache von der anderen Seite betrachtet und der göttliche Wille als ein Ideal aufgefasst wird, welcher nicht bloß unter Menschen, sondern auch von Menschen realisirt werden soll, sobald das „Königthum Gottes“ aus der Sphäre einer als Rechtsverhältniss gefassten Religion ungesetzt wird in die sittliche Sphäre, sobald mit einem Worte an der Stelle der mosaischen Theokratie Jesu Gottesreich Platz gewinnt, so wird auch das Interesse am Vollzug eines Blutgesetzes, damit nur dem Sünder sein Recht und dem Gesetz seine Ehre werde, zurückgedrängt hinter jener, schon auf der prophetischen Stufe der alttestamentlichen Religion (Ez. 33, 11 f.) zuweilen erreichten, Tendenz auf Rettung des Sünders, auf Scheidung seiner Person von der Sache. Wie aber schon Ez. 18, 19 f. der alttestamentliche Grundsatz von der Vererbung der Schuld von den Vätern auf die Söhne es ist, welchem das 33, 11 formulirte neue Princip „Ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern dass der Gottlose sich bekehre von seinem Wandel und lebe“ abgerungen werden muss (vgl. hierüber Grünebaum, S. 57 f.), so erscheint das „Auch ich verdamme dich nicht; gehe hin und sündige nicht mehr“ (Joh. 8, 11) gleichfalls als folgenreiche Ueberschreitung des alten, Blutsühne verlangenden und den Sünder mit seiner Sünde vernichtenden, Buchstabens,

so dass Wittichen dadurch geradezu die Todesstrafe selbst in Frage gezogen findet. „Vom Standpunkte der Ethik Jesu aus betrachtet, welche auf sittliche Ueberwindung der Sünde geht, ist dieselbe ein Rest des vorchristlichen, auf einem physischen statt ethischen Begriffe von der Tilgung der Schuld beruhenden, Rechtsbewusstseins“ (S. 307).

Der dritte Punkt, die Levirathsehe, kommt nur bei Gelegenheit der an die eben besprochene Perikope sich anschliessenden Sadducäerfrage nach der Auferstehung Mr. 12, 19—23 = Mt. 22, 24—28 = Lc. 20, 28—33 zur Sprache. Jesus hat keinerlei Anlass, das Institut anzufechten, sondern beweist nur, dass derselbe Moses, welchen die Fragenden citiren (vgl. Mr. 12, 26 mit 19), in dem, was er von einem eigenen Erlebniße zu erzählen hat, eine Anschauung von Gott entwickele, auf deren Grunde eine so monströse Collision mit dem Auferstehungsglauben, wie der Scharfsinn der Sadducäer sie ersonnen hatte, von vorn herein in Wegfall gerathe (vgl. Weiss: Mr. S. 397).
(Schluss folgt.)

Bethsaida.

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann.

Eine Anfrage an die biblische Geographie! Wäre es nicht an der Zeit, neben einem Dorfe, „Fischhausen“ genannt, welches östlich vom Einflusse des Jordans in den See lag, am Fusse eines Hügels, auf welchem der Tetrarch Philippus die Stadt Julias erbaut hatte, deren Ruinen einige Reisende heute noch in den See herabblicken sehen, andere nicht — jedes zweite Bethsaida auszustreichen? Nachdem Jesus Mr. 8, 22 dahin gekommen ist, lässt ihn Mr. 8, 27 von da „ausgehen“ und nach Cäsarea Philippi gelangen, also den Jordan entlang wandern. Sonach ist hier dasjenige Bethsaida gemeint, welches Josephus im Werk über den jüdischen Krieg (2, 9, 1. 3, 10, 7) Julias nennt, während wir aus Ant. 18, 2, 1 erfahren, dass Julias das zur Stadt (πόλις Joh. 1, 45. Luc. 9, 10) erhobene Dorf (κώμη Mr. 8, 23) Bethsaida bedeutet. Auch Plinius (5, 15) versetzt Julias auf das linke Jordanofer. Damit stimmt nun Luc. 9, 10, sofern hier die in den Parallelstellen Mr. 6, 31. 32 = Mt. 14, 13 als ein öder Ort, der mit dem Schiffe zu erreichen war, bezeichnete Localität Bethsaida heisst. Von Kapernaum aus konnte in wenigen Stunden das Ried, welches sich von Bethsaida südöstlich am Ufer des Sees hinzieht, erreicht werden, wie Mr. 6, 33 = Mt. 14, 13 vorausgesetzt wird. Wie kommt aber Lucas zu jener bestimmten Bezeichnung einer in der Quelle erscheinenden unbenannten Grösse? Auch hier wie sonst überschaut er, ehe er schreibt, die ganze Perikope und

gewinnt aus Mr. 6, 45 den Namen. So sicher aber die Herkunft desselben feststeht, so befremdlich bleibt es, dass Mr. 6, 45 Bethsaida nicht, wie man erwarten sollte, als Ausgangspunkt für die Rückfahrt genannt ist, sondern als Zielpunkt: *ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν*. Aber alte Zeugen schon deuten etwas an, als sei hier der Text nicht in Ordnung. Unter den Handschriften der Itala geben der Monacensis (q), Veronensis (a), Vindobonensis (i), ursprünglich wohl auch der Rhedigeranus (l) trans fretum a B. als hätten sie vor Bethsaida *ἀπὸ*, der Vercellensis sogar praecedere se in contra B. als hätte er *εἰς τὸ πέραν Βηθσαϊδάν* (vgl. Mt. 15, 39 *εἰς τὰ ὅρια Μαγαδάν*) gelesen. Sollte Letzteres etwa gar die ursprüngliche Textgestalt darstellen, welche dann in den ältesten abendländischen Handschriften mit *ἀπὸ*, in den morgenländischen und allen späteren mit *πρὸς* erweitert wurde? Auch die Uebersetzung, womit Wilkins seinen koptischen Text begleitet, gibt in älterius Bethsaidae; aber der Text selbst, welcher mit demjenigen von Schwarze stimmt, berechtigt nicht dazu. Jedenfalls liegt der Annahme eines zweiten Bethsaida, von dem wir ausserhalb des N. T. keine Kunde mehr hätten, lediglich Reflexion auf die gewöhnliche Lesart der Stelle zu Grund. Denn Mt. 11, 21 = Lc. 10, 13 führt nur auf eine Stadt in der Umgegend von Kapernaum überhaupt, und *Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας* Joh. 12, 21 fällt nicht stärker in's Gewicht als die „Tetrarchie der Galiläer“ (Ant. 18, 5, 4. Vgl. Lc. 3, 1), zu welcher doch auch Peräa gehörte, oder „Judas der Galiläer“ (Ant. 18, 1, 6. 20, 5, 2. Bell. 2, 8, 1. Vgl. Apg. 5, 37), welcher doch ein Gaulanite war (Ant. 18, 1, 1); es braucht so wenig im Gegensatze zu einem andren Bethsaida gemeint zu sein wie 2, 1, 11. 4, 46. 21, 2 *Κανὰ τῆς Γαλιλαίας*, bei welchem der Schreiber schwerlich an ein Jos. 19, 28 vorkommendes Kana in Asser gedacht hat.

Dogmatische Beiträge.

Zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs.

Von

R. A. Lipsius.

Zweiter Artikel.

In der zehnten Auflage seiner Kirchengeschichte (S. 636) hat mein ehrwürdiger College D. Hase es als ein geschichtlich denkwürdiges Ereigniss verzeichnet, dass der scharfsinnige Dogmatiker Zürichs, der die Gedanken Hegels fortgeführt habe, „sich dem befreundeten Werke deutscher Theologie, das auf der sich bescheidenden Grundlage Kants mit religiöser Energie über alle Parteiungen sich erhebt, zur aufrichtigsten Vergleichung stellte.“ In der That tritt die Besprechung meiner Dogmatik durch Biedermann (Protestant. Kirchenztg. 1877 Nr. 2—6) aus dem Rahmen gewöhnlicher Recensionen in so hervorragender Weise heraus, dass sie mit Recht das allgemeinste Interesse aller derer auf sich gelenkt hat, die in unserer Zeit überhaupt noch Sinn und Geschmack für streng wissenschaftliche Erörterung theologischer Fragen bewahrt haben. Mich selbst aber hat Biedermann nicht nur durch den ganzen Ton, in welchem seine Besprechung gehalten ist, sondern vor Allem auch durch die gründliche und erschöpfende Auseinandersetzung seines Standpunktes mit dem meini-

gen zu dem aufrichtigsten Danke verpflichtet. Die „Confrontation“ unsrer beiden Werke, welche Biedermann „auf der ganzen Linie“ in ebenso scharfsinniger als offener Weise vollzieht, bietet so viel des Anregenden und zu weiterer Discussion Einladenden, und trägt so wesentlich zur Klarstellung der Fragen bei, um welche es sich zwischen uns handelt, dass er sich gerade durch die eindringende Schärfe, mit welcher er die Differenzen unsres beiderseitigen Standpunktes bis in ihre Wurzeln verfolgt hat, ein nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst erworben hat. Indem ich daher mich jetzt anschicke, auch meinerseits in die Erörterung der angeregten Fragen näher einzutreten, glaube ich damit nur eine Dankeschuld gegen meinen verehrten Freund und Kritiker abzutragen.

Ich glaube nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn ich die erneute Discussion der zwischen uns streitigen Fragen mit der nochmaligen Betonung des weitreichenden theologischen Consensus, der zwischen uns beiden besteht, beginne. Sehe ich vorläufig von der beiderseits verschiedenen Methode ab, so ist nicht nur die letzte Intention beider Werke die gleiche, sondern auch das negative und positive Resultat ist bis auf wenige Punkte dasselbe. Die Satisfaction, welcher schon Biedermann über diesen Sachverhalt Ausdruck verliehen hat, theile ich nicht nur meines theils völlig, sondern dieselbe erhöht sich mir nicht wenig durch die weitere Beobachtung, dass fast in allen Fragen, in welchen meine Auffassung mit Biedermann übereinstimmt, auch Schweizer als Dritter im Bunde sich uns zugesellt, ein Thatbestand, der in der soeben erschienenen neuen Auflage der Schweizerschen Glaubenslehre womöglich in ein noch helleres Licht tritt. Ich constatiere dies um so lieber, da ich hierin einen schlagenden Beleg für meine eigene, schon früher ausgesprochene Ansicht erkenne, dass nicht blos die Resultate der theologischen Kritik, sondern auch der positive Auf- und Ausbau des dogmatischen Systems sich thatsächlich weit unabhängiger von den philosophischen Voraussetzungen des Dogmatikers

verhält, als gemeinhin angenommen wird. So augenfällig auch die philosophische Differenz zwischen uns in der wissenschaftlichen Methode und Lehrsprache von Anfang bis Ende zum Vorschein kommt, so unläugbar reducirt sich doch der materielle Einfluss derselben auf das theologische System auf einige wenige Punkte, an welchen zwischen Biedermann auf der einen Seite, Schweizer und mir auf der andern Seite auch eine theologische Verschiedenheit hervortritt. Und gerade an diesen Punkten — ich meine hauptsächlich den Gottesbegriff und die Unsterblichkeitsfrage — können nicht nur wir drei selbst eine gute Strecke Weges miteinander gehen, sondern es tritt auch der eigenthümliche Fall ein, dass nicht wenige der philosophischen Grundanschauung Biedermanns näherstehende wissenschaftliche Theologen hier der von Schweizer und mir eingenommenen theologischen Position sich anschliessen. Wie dieser Thatbestand denjenigen unter den freien Theologen, welche von der philosophischen Differenz auch eine bedauerliche theologische Spaltung befürchten, zur vorläufigen Beruhigung dienen mag, so kann derselbe wohl zugleich auch zur Würdigung der hie und da im entgegengesetzten theologischen Lager vernommenen Rede dienen, dass theologische Uebereinstimmung bei philosophischer Differenz nur aus Inconsequenz und mangelnder wissenschaftlicher Energie des später hervorgetretenen Dogmatikers, wonicht gar aus einem unklaren Abhängigkeitsverhältnisse desselben zu seinem Vorgänger erklärt werden könne. Liegt aber das Einheitsband, welches unsere dogmatischen Systeme bei aller philosophischen Differenz verknüpft, abgesehen von der beiderseits reinlich durchgeführten Verstandeskritik vor Allem in der übereinstimmenden Beurtheilung des religiösen Kernes im Dogma, so werden wohl auch die verschiedenen theologischen Anklagen, welche gegen uns auf Anlass unsrer philosophischen Stellung erhoben werden — gegen Biedermann die Anklage auf Verflüchtigung des religiösen Elementes in abstracte Metaphysik, gegen mich der Vorwurf eines die religiösen Objectivitäten zerfressenden Scepticismis-

mus — gleicherweise auf Misverständniss beruhn. Und wenn der Eindruck, welchen Biedermann zuweilen erhalten hat, als wolle ich in jenen wider ihn erhobenen Vorwurf einstimmen, von mir selbst keineswegs beabsichtigt worden ist, so glaube ich andererseits, seine gegen mich ausgesprochene Befürchtung, dass meine „zu skeptische“ Erkenntnisstheorie durch die von mir offengelassene „Spalte“ entweder den crudesten dogmatischen Vorstellungen eine Hinterpforte eröffne, oder umgekehrt zur materialistischen Negation alles Ideellen in den Dingen führe, als eine in Wahrheit unbegründete bezeichnen zu dürfen. Vor Missdeutungen unberufener Nachtreter oder übelwollender Gegner ist freilich mein Standpunkt ebensowenig geschützt als der seinige; wenn aber Biedermann es zugleich ausdrücklich in Frage stellt, ob ich ein Recht habe, mich gegen solche Missdeutung zu verwahren, so fürchte ich, dass er allerdings hier seiner Philosophie einen grösseren Einfluss auf die Beurtheilung meiner theologischen Stellung gestattet hat, als mit seiner eignen Intention, lediglich den religiösen Gehalt des Dogma zu ermitteln, vereinbar ist. Es hängt dies, wie mich bedünkt, mit der in seiner Philosophie gegründeten Ueberschätzung des Werthes exacter wissenschaftlicher Erkenntniss auch für die Glaubenslehre und der hieraus fliessenden Meinung zusammen, dass der theoretisch deducirten Nothwendigkeit eines Gedankens ein höherer Grad von Gewissheit inne wohne, als der unmittelbaren religiösen Bewusstseinsthatsache selbst. Dass er mit dieser Schätzung der wissenschaftlichen Erkenntniss auch unter den Theologen keineswegs allein steht, weiss ich recht gut, und wenn ichs noch nicht gewusst hätte, so würden mich die von den verschiedensten Seiten her übereinstimmend gegen mein Buch erhobenen Ausstellungen schnell genug darüber belehrt haben. Nach dieser Seite hin ist die Voraussage Biedermanns nur allzupünktlich eingetroffen. Das zuerst von ihm selbst angestimmte Lied von meinem (zwar nicht der Intention, aber der Consequenz nach) alle objective Realität der Religion aushöhlenden Skepticismus ist mir seit-

dem in den verschiedensten Tonarten vorgesungen worden. Auch abgesehen von den in die Oeffentlichkeit gedruckten Recensionen könnte ich hierüber sonderbare Dinge erzählen. Nun begreife ich freilich dieses Urtheil von Seiten correct-orthodoxer Theologen recht wohl. Denn trotz allen salbungsvollen Reden über die Unabhängigkeit des Glaubens vom Erkennen ist diesen doch immer das fertige Dogma als unfehlbarer Ausdruck göttlich offener Wahrheiten die Hauptsache im Christenthum. Ich begreife es auch ganz gut in dem Munde jener auch heute noch nicht ganz ausgestorbenen Classe von „liberalen“ Theologen, welche um mit Schleiermacher zu reden mit „jenen übel zusammengefügten Bruchstücken von Metaphysik und Moral,“ die ihnen als „geläutertes Christenthum“ gelten, ihr ganzes Bischen Religion zu verlieren fürchten. Ich begreife es aber nicht von Männern, die mögen sie nun wie Dorner mehr auf der rechten, oder wie Biedermann mehr auf der linken Seite stehen, doch genug von Schleiermachers Geist in sich aufgenommen haben, um die Wiederaufnahme eines Schleiermacher'schen Grundgedankens unbefangen würdigen zu können. Für die Selbstgewissheit des religiösen Bewusstseins trägt es meines Erachtens schlechterdings nichts aus, ob die objective Realität des im Glauben erlebten Verhältnisses zu Gott sich aus metaphysischen Principien deduciren lässt oder nicht. Vollends gar mit Dorner von einem Dualismus zwischen Kopf und Herz zu sprechen, wenn die philosophische Beweisbarkeit des Daseins Gottes, oder die wissenschaftliche Erkennbarkeit des Wesens Gottes in Abrede gestellt wird, würde doch nur in dem Falle berechtigt erscheinen, dass dem Glauben zugemuthet würde, sich mit lediglich negativen Resultaten der Verstandeskritik friedlich in Einem und demselben Menschengenossen zusammenzufinden. Dieser Fall findet ja aber auf meinem Standpunkt nicht statt. Die skeptische Taxirung einer religiösen Weltanschauung als blosser Dichtung habe ich ja ebenso entschieden bekämpft, wie die runde materialistische Negation. Die Behauptung, dass die Religion eben nur

ein poetischer Schmuck des Lebens sei, ruht ja selbst auf der dogmatistischen Voraussetzung, dass es ausser der sinnenfälligen Wirklichkeit eine höhere Wirklichkeit allerwege nicht geben könne, erweist sich also schärfer besehen lediglich als Ausfluss materialistischer Weltbetrachtung. Wenn aber, wie ich allerdings behaupte, die exacte Forschung ausser Stande ist, jene höhere Wirklichkeit auf metaphysischem Wege zu beweisen, so folgt doch daraus nicht von Ferne, dass nun das Gegentheil metaphysisch erweislich wäre. Es ist also lediglich ein Missverständniss, dass nach meiner Ansicht der kritische Verstand zu dem Ja des Glaubens ein Nein spräche. Was der exacten Forschung ein unzugängliches Gebiet bleibt, kann darum sehr wohl eine im Glauben erlebte Realität sein. Hier hat Biedermann meinen Standpunkt jedenfalls unbefangener als Dorner zu würdigen verstanden. Er erkennt an, dass meine der Metaphysik gegenüber geübte Selbstbescheidung doch „nicht letztinstanzlich skeptisch gemeint“ sei, und wenn allerdings auch er mir das Schreckgespenst einer materialistischen Leugnung alles Ideellen in den Dingen als Consequenz meiner Anschauung entgegenhält, so thut er dies doch nur um sofort auch die entgegengesetzte Consequenz, die Wiedereinschmuggelung aller kritisch ausgeschlossenen sinnlichen Vorstellungen vom Ideellen als der erstern völlig gleichberechtigt zur Seite zu stellen. Kann aber meine „skeptische“ Stellung zur Metaphysik von Anderen ganz mit demselben Rechte oder Unrechte auch wieder in dem letzteren Sinne ausgebeutet werden, so weiss ich nicht, mit welchem Rechte Dorner mir lediglich die erstere jener beiden Consequenzen heimgen will. Und wenn ich nun vollends die auf exactwissenschaftlichem Wege für unerweislich erklärte Realität der Gottesidee zum Ausgangspunkte einer einheitlichen religiösen Weltanschauung genommen habe, von der ich ausdrücklich erkläre, dass sie schliesslich sich unter allen möglichen Weltanschauungen als die nicht blos für das Gemüth, sondern auch für den Verstand befriedigendste erweise, so sehe ich vollends nicht ein, mit welchem Rechte

meine principielle Stellung zum religiösen Problem so kurzer Hand als Dualismus zwischen Kopf und Herz abgefertigt werden könne. Der Schein, aber auch nur der Schein eines solchen Dualismus entsteht lediglich bei meiner Erörterung einiger specielleren Bestimmungen der Gottesidee, insbesondere da, wo ich den Begriff der Persönlichkeit Gottes behandle. Wie es hiermit steht, bleibt einer besonderen Untersuchung vorbehalten. Aber gesetzt selbst, ich vermöchte hier den dualistischen Schein nicht völlig zu zerstreuen, so wäre dieser Mangel doch nur der speciellen Ausführung eines einzelnen Punktes, nicht aber meiner philosophischen Grundstellung zuzuschreiben.

Eine principielle Auseinandersetzung meines erkenntnisstheoretischen Standpunktes mit dem Biedermannschen habe ich bereits in dem „Vorworte zu einem Vorwort“ (Protest. Kirchenztg. 1876. Nr. 30) zu geben versucht. Wenn ich jetzt auf Grund der mancherlei Verhandlungen über mein Buch die Erörterung von Neuem wiederaufnehme, so werde ich abermals mich in erster Linie an Biedermann zu wenden haben. Was von anderer Seite in der zwischen uns Beiden streitigen Frage gegen mich vorgebracht ist, bewegt sich theils in so unbestimmten Allgemeinheiten, dass ich wenig damit anzufangen weiss, theils beruht es auf Missverständnissen, die sich im Verlaufe der Darlegung von selbst erledigen werden. Einiges, wie die Bedeutung der religiösen Bildersprache, ist bereits in dem ersten Artikel zur Sprache gekommen.

Ich bedaure nun zunächst, dass Biedermann die speciellere Verhandlung über die erkenntnisstheoretische und metaphysische Frage aus seiner Besprechung meines Buches in der Protest. Kirchenztg. von vornherein ausgeschieden und für einen anderen Ort vorbehalten hat. Ich bedaure dies — denn fast alle Einwendungen, welche er gegen meine Dogmatik erhebt, betreffen, wie er selbst es ausgedrückt hat, nur die theologischen Consequenzen des zwischen uns obwaltenden philosophischen Gegensatzes. Wenn er es als den Grundmangel meines Buches bezeichnet, dass ich aus „Scheu vor der Metaphysik“ überall zu-

letzt bei einem transcendenten x , d. h. bei einer Spalte an-
 langede, die der Bau einer immanenten Metaphysik noch
 nicht consequent mit dem letzten kritischen Steine ge-
 schlossen habe, so lässt sich über die Berechtigung dieses
 Tadels ja doch nur durch Zurückgehn auf die erkennt-
 nisstheoretische, resp. metaphysische Frage urtheilen.
 Sollte sich ergeben, dass wir nun einmal nicht in der
 Lage sind, jenes „transcendente x “ wissenschaftlich auf-
 zulösen, so würde ja die von mir consequent innegehaltene
 Schranke unsers Erkennens vielmehr ein Lob, als einen
 Tadel involviren. Jedenfalls wird durch den blossen Nach-
 weis des überall in meiner Dogmatik gelassenen unbe-
 griffenen Restes über den Werth oder Unwerth meiner
 Ausführungen so lange keine Entscheidung herbeigeführt,
 als die metaphysische Frage nicht ausgetragen ist. Dass
 ich es aber nun auch unerwartet der in Aussicht gestell-
 ten principiellen Erörterung Biedermann's schon jetzt
 unternehme, in die philosophische Discussion von Neuem
 einzutreten, wird hoffentlich zur Klärung des vorhandenen
 Gegensatzes dienen, wenn ich gleich darauf gefasst bin,
 dass Biedermann manche von mir, sei es übersehene, sei
 es nur gelegentlich berührte Instanz mit um so grösserem
 Nachdruck gegen mich geltend macht. Grade hier aber
 wird der Streit doch nicht ausschliesslich zwischen uns
 beiden ausgefochten werden. Die Discussion zwischen der
 mehr kantisch-kritischen und der mehr hegelisch-specula-
 tiven Richtung ist auch völlig abgesehen von den theolo-
 gischen Consequenzen eben jetzt wieder so lebhaft ent-
 brannt, dass die Argumente, welche für und wider ins
 Feld gestellt werden, sich schon so ziemlich vollständig
 übersehen lassen. Ich möchte darum die Leser im Vor-
 aus gebeten haben, die Verhandlungen zwischen Bieder-
 mann und mir im Zusammenhange jener allgemeinen Dis-
 cussion zwischen den zwei philosophischen Hauptrichtun-
 gen unsrer Zeit zu beurtheilen. Vieles, was für die von
 mir vertretene philosophische Grundanschauung zu sagen
 wäre, werden Andre gewiss besser, als mir dies möglich
 sein wird, zur Geltung bringen. Meine Aufgabe in diesen

Erörterungen wird es dagegen sein, die philosophische Discussion zwar zum Ausgangspunkt und zur Grundlage der Beleuchtung unserer theologischen Differenz zu nehmen, zugleich aber zu zeigen, dass in dem letzthin doch für die Theologie allein entscheidenden Punkte, der Objectivität des religiösen Verhältnisses, die Verschiedenheit der philosophischen Richtungen eine in Wahrheit doch nur mehr formale als materiale Differenz begründet. Ich bespreche demnach zuerst das metaphysische, dann das religionsphilosophische Problem und gedenke zuletzt über das mystische Element in der Religion und über sein Verhältniss zur Verstandeskritik Einiges zu sagen.

1. Das metaphysische Problem.

Obwol Biedermann bei der Feststellung unsrer erkenntnistheoretischen und metaphysischen Differenz sich nur auf wenige die theologische Discussion einleitende Worte beschränkt, so bietet doch sein grosses dogmatisches Werk hinreichendes Material, um seinen Standpunkt vollständig überblicken zu können („Christliche Dogmatik“ S. 42 ff. 620 ff.). Die Aufgabe aller wissenschaftlichen Erkenntniss ist ihm die Subjectivirung der dem Ich gegebenen Objectivität. Diese Objectivität aber ist ihm von vornherein eine doppelte 1) die äussere sinnliche Erscheinungswelt 2) die objective Vernunft als die Gesetzmässigkeit und tiefer als der innere geistige Grund dieser äussern Erscheinungswelt und zugleich als der dem Ich immanente Grund seines eignen subjectiven Geistwerdens. Die Aussenwelt und die „objective Vernunft“ sind ihm nicht ausser einander, sondern „die von einander unabtrennbaren Momente der Einen Wirklichkeit“, „die in sich einheitlich Eine Welt der Wirklichkeit“. Daher wird im „Bewusstseinsprocesse“ beides mit einander „subjectivirt“; jenes zum objectiven Bewusstseinsinhalt, dieses zum subjectiv vernünftigen Selbstbewusstsein. Das „Ziel des Bewusstseinsprocesses“ ist ihm daher „das Insichhaben des Geistigen im objectiven Erscheinungsdasein zum wirklichen Inhalte des eigenen subjectiven Insichseins des Ich“ oder das

Bewusstsein des der objectiven Welt und zugleich dem Ich selbst immanenten Geistigen. Die vierfache Voraussetzung dieses Processes ist ihm 1) dass die Aussenwelt ein geistiges Sein als Grund in sich hat 2) dass der subjective Geist das Insichsein eines äussern Daseins ist 3) dass die Aussenwelt eines Wesens ist mit unsrer eignen Natur 4) dass der Geist in der äussern Natur eines Wesens mit unserm eigenen Geistsein ist.

Gibt man diese Voraussetzungen zu, so versteht sich von selbst, dass eine exact-logische Erkenntniss ebenso- wol unserer Erscheinungswelt, als des ihr zu Grunde liegenden „rein geistigen“ Seins nicht nur eine mögliche, sondern zugleich eine nothwendige Aufgabe der Wissenschaft ist. Eben jenes „geistige Sein“ ist dann auch das Wesen in aller Erscheinung, die „objective Vernunft“, welche wesenseins ist mit dem Gedanken, der subjectiven Vernunft oder unserm eigenen geistigen Sein. Die Gesetze unsres Denkens sind die Gesetze des objectiven Daseins und Geschehens selbst. Vermöge dieses Identitätsverhältnisses ist es nicht nur möglich, sondern nothwendig, die empirischen Gesetze unserer Erscheinungswelt auf ihren rein geistigen Gehalt, auf die „objective Vernunft“ oder auf die immanente Logik der Dinge zurückzuführen. Diese immanente Vernunft ist zugleich der innere Grund der Erscheinungswelt; das Ideelle in den Dingen ist zugleich ihre innerste Substanz, Idealgrund und Realgrund alles objectiven Daseins zugleich.

Alle Verstandesarbeit als „denkende Verarbeitung des Endlichen“ hat daher lediglich den Zweck, „mittelst subjectiver Anwendung der Denkgesetze den Gedanken aus den Vorstellungen zu gewinnen,“ durch logisches Denken das Element sinnlicher Anschauung abzustreifen, um zu dem wahren Wesen, zur Substanz der Dinge hindurchzudringen. Dieses „Wesen“ ist eben das Gesetz, die Logik alles Geschehens. Es durch exact-logisches Denken gewinnen, heisst das geistige Sein in den Dingen dem subjectiven Geist schlechthin durchsichtig machen, das objective Sein in seinem Ansich ohne Rest erkennen. Mag

diese Aufgabe für das Individuum immer nur unvollkommen erreichbar sein, an sich ist sie schlechthin lösbar, so gewiss als unser Geist mit dem objectiven Geiste wesenseins, so gewiss die logischen Gesetze unsres Denkens mit den Gesetzen alles Daseins und Geschehens identisch sind. Die „Vollziehung“ oder „subjective Setzung“ des aus den Vorstellungen gewonnenen Gedankens ist nun die Aufgabe der Vernunft. Unter dieser „Vollziehung des Gedankens“ ist „die Erfassung des Unendlichen im Endlichen“, des „Geistigen in den Erscheinungen“ zu verstehn. Als „Vermögen der Ideen“ bezieht sich die Vernunft immer nur auf das „Unendliche“ oder „Geistige.“ Aber da das Subject auch das „Unendliche“ zunächst in den Formen des Endlichen räumlich und zeitlich anschaut, das Geistige also in unserm sinnlichen Bewusstseinsmaterial ausprägt, so sind die Ideen der Vernunft zunächst nur abstract-sinnliche Vorstellungen, Vorstellungen die ein Geistiges bedeuten, dieses Geistige aber doch wieder in sinnliche, dem räumlich zeitlichen Dasein und Geschehen entlehnte Formen fassen. Hieraus ergibt sich für die Wissenschaft die Aufgabe, die Vorstellungen durch consequent-logisches Denken ihres sinnlichen Elementes zu entkleiden, also den ihnen zu Grunde liegenden geistigen Gedankengehalt wirklich geistig, „rein vernünftig“ zu denken. Diese denkende Verarbeitung der Vorstellungswelt ist das „reine Denken,“ welches als solches des Geistigen oder Unendlichen in der objectiven Erscheinungswelt vollkommen mächtig ist, sich das innere Wesen der Dinge, die objective Vernunft oder das Gesetz in ihnen schlechthin durchsichtig macht oder in die Form des subjectiven Bewusstseins erhebt.

Die Formen alles endlichen Daseins sind Raum und Zeit. Denselben kommt eben, weil sie die pure Form des objectiven Daseinsprocesses sind, nicht bloß subjective, sondern objective Giltigkeit zu. Der Realbegriff dieses endlichen Daseins ist die Materie. Aber von der Objectivität des materiellen, räumlich-zeitlichen Daseins ist die objective Vernunft als das innere Wesen des end-

lichen Daseinsprocesses zu unterscheiden. Ihr Formalbegriff ist das reine Insichsein im Gegensatze zum endlichen Dasein, reines unräumliches und unzeitliches Sein. Ihr Realbegriff ist Geist, die Substanz des Geistseins. Der Geist ist nicht vorstellbar: der Vorstellung, der abstract sinnlichen Fassung des Geistigen, entspricht überhaupt kein Object, während die Wahrnehmung das Materielle, der Gedanke den Geist zum Object hat. Das Geistige aber kann, weil es überhaupt nicht vorstellbar ist, nur durch logisch-formale Bestimmungen erfasst werden: es ist das reine Sein, das in sich ist, aber nicht da ist. Die exacte Fassung dieser logisch-formalen Bestimmungen ist das „reine Denken,“ welches das innere Wesen oder Gesetz in den Dingen, und damit zugleich ihre Substanz, den schlechthin identischen Ideal- und Realgrund alles objectiven Daseins erfasst.

Dies sind, in der Kürze zusammengefasst, die philosophischen Grundgedanken, auf denen das theologische System Biedermanns sich aufbaut. Ich kann, bevor ich zur Präcisirung meines entgegengesetzten philosophischen Standpunktes übergehe, nicht umhin, die innere Consequenz und Geschlossenheit dieser Weltanschauung anzuerkennen. Es regt sich in mir, so oft ich diese Gedankenreihe von Neuem durchdenke, etwas von unwillkürlicher Sympathie für die Grossartigkeit eines Systems, welches einfach mit den Mitteln einer consequenten Logik, in das Innere der Dinge, in ihren tiefsten Wesensgrund einzudringen sich anschickt. Wer jemals durch die Hegel'sche Schule hindurchgegangen ist, weiss welchen bestrickenden Zauber diese Logik auf die Geister ausübt. Mehr oder minder steht ein grosser Theil der Freunde wissenschaftlicher Theologie noch heute unter ihrem Einflusse, wenn auch nur wenige die Energie des Denkens besitzen, die obige Gedankenreihe consequent bis ans Ende zu verfolgen. Dass Biedermann diese Consequenz in allen seinen dogmatischen Arbeiten auf hervorragende Weise bethätigt hat, begründet sein nicht hoch genug anzuschlagendes wissenschaftliches Verdienst und macht zugleich die Verhandlung mit

ihm zu einer ebenso anregenden als Erfolg versprechenden Aufgabe. Es würde die Lösung der schwebenden wissenschaftlichen Probleme ausserordentlich fördern, wenn die heutigen Liebhaber der Metaphysik in der Theologie nicht schliesslich doch wieder meistentheils vor gewissen heiklen Fragen den Kopf zu verstecken pflegten. Sie würden dann erkennen, dass es eine wissenschaftliche Erkenntniss des Uebersinnlichen nur in dem Falle gibt, dass Biedermann mit den vorhin entwickelten Grundanschauungen Recht behält, dass man dann aber auch den Muth haben muss, ihm in die letzten Consequenzen seines Standpunktes zu folgen, und nicht etwa stillestehn darf vor seiner Bestreitung der Persönlichkeit Gottes und der persönlichen Fortdauer des Individuums. Gibt man seine Prämissen zu, so folgt unausweichlich, dass der unendliche Urgrund des endlichen Geisteslebens nicht wieder als Urbild desselben oder als concreter, selbstbewusster Geist gedacht werden darf, und ebenso unausweichlich folgt, dass mit der Vergänglichkeit des raumzeitlichen sinnlich-geistigen Lebensprocesses des Individuums auch die Vergänglichkeit der Seele als des einheitlichen individuellen Realprincips dieses Lebensprocesses gegeben ist.

Soll es überhaupt eine wissenschaftliche Erkenntniss des Uebersinnlichen geben, so muss erstens ein Identitätsverhältniss bestehen zwischen dem Uebersinnlichen, welches dem objectiven Dasein zu Grunde liegt und dem Uebersinnlichen im erkennenden Subject. Zweitens muss dieses Uebersinnliche im Subject eben sein Denken selbst sein, mit welchem es das Uebersinnliche in den Dingen erfasst, dieses letztere muss also, wenn es vom Denken rein und ohne Rest erkannt werden soll, selbst Gedanke sein. Drittens muss dieser „Gedanke“ in den Dingen auch wirklich ihr inneres Wesen, ihre eigentliche Substanz sein: das Realprincip alles Daseins muss schlechthin identisch sein mit seinem Idealprincip. Man erkennt leicht, dass dies der Standpunkt des absoluten Idealismus ist, wie wir denselben von Hegel her kennen. Das was Biedermanns philosophischen Standpunkt von dem Hegel'schen unter-

scheidet, ist nur die Ablehnung der aprioristischen Weltconstruction durch das reine Denken, d. h. der speculativen Illusion, dass man auch ohne sinnliche Anschauung des empirisch gegebenen räumlich-zeitlichen Daseins und ohne verstandesmässige Verarbeitung des empirischen Anschauungs- und Vorstellungsmaterials, aus der reinen immanenten Nothwendigkeit des Begriffes heraus das ganze objective Dasein deduciren könne. Die Deduction aus logischen Principien erfolgt für Biedermann vielmehr erst dann, wenn zuvor der Verstand den empirisch gegebenen Stoff auf den darin enthaltenen Gedanken zurückgeführt hat. Indessen sehe ich doch nicht ab, wie Biedermann dem Zugeständnisse enttrinnen könne, dass die Unmöglichkeit eines „reinen Denkens“ im Hegel'schen Sinne nicht in dem Wesen des Denkens an sich, sondern lediglich in unsrer endlichen Beschränktheit, oder in der Naturbestimmtheit unsers Geisteslebens gefunden werden kann. Dächte man sich einen reinen Geist, so würde derselbe folgerichtig auch ohne sinnliche Wahrnehmung die ganze empirische Wirklichkeit auf rein begrifflichem Wege erkennen können. Als einen solchen reinen Geist stellt sich bekanntlich die vorhegel'sche Metaphysik Gott vor, wogegen Biedermann mit Hegel darauf dringt, das Absolute nicht als einen Geist, sondern als die Substanz des Geistseins, oder als das was an einem Geiste sein Geistsein ausmacht, zu denken. Was in dieser Forderung liegt, wird sich später zeigen. Hier genügt es, rein hypothetisch zu behaupten: gäbe es einen reinen Geist, als denkendes Subject, so wäre die aprioristische Weltconstruction durch das reine Denken die einem solchen Geiste eigenthümliche Function. Der stillschweigende Vorbehalt, dass ein solcher Geist eben nur ein menschliches Vorstellungsgebilde, eine abstract-sinnliche Fassung der reinen Substanz des Geistseins sei, dass also ein reines Denken im Hegel'schen Sinne nicht existire, ändert nichts an dem Satze, dass die Unmöglichkeit rein aprioristischer Weltconstruction eben nur in der sinnlichen Naturbestimmtheit des endlichen Geisteslebens liegt, wogegen nach den Prä-

missen der Idee an sich eine solche Unvollkommenheit nicht anhaften kann.

Jedenfalls schreibt Biedermann dem „Denken“ die Fähigkeit zu, auf Grund der kritischen Verarbeitung der Vorstellungswelt den Gedanken in den Dingen ohne Rest zu erfassen und aus dem gewonnenen reinen Gedanken heraus das einheitliche System einer philosophischen Weltanschauung exact-logisch zu entwickeln. Schon in dieser Fassung des „reinen Denkens“ ist implicite die ganze Biedermann'sche Metaphysik enthalten.

Das schon hier sich aufdrängende Bedenken, ob bei der sinnlichen Naturbestimmtheit des menschlichen Geisteslebens ein „reines Denken“ überhaupt möglich sei, wird später zur Sprache kommen. Die Möglichkeit desselben ergibt sich für Biedermann einfach aus seiner Voraussetzung, dass die subjective „Vernunft,“ als das Vermögen, das „Unendliche“ in den Dingen zu erfassen, mit diesem Unendlichen oder der „objectiven Vernunft“ wesenseins sei. Wie ihm die Formen unsrer Anschauung, Zeit und Raum, die objectiven Formen alles Geschehens sind, so haben ihm auch die Formen unsres Denkens objective Giltigkeit. Sie sind ihm identisch mit den Gesetzen alles Geschehens. Die Frage nach dem Verhältnisse der Formen der Anschauung zu den Formen des Denkens in uns wirft er ebenso wenig auf, wie er die Frage erörtert, in welchem Verhältnisse die Formen des materiellen Daseins, Raum und Zeit, zu der Form des Geistseins in der Welt, dem unendlichen und ewigen „Gedanken“ stehen. Der „Gedanke“ als die innerste Substanz der Dinge producirt rein durch seine Selbstbethätigung zugleich mit dem realen Dasein der Dinge, der „Materie,“ auch die reine Form ihres Daseinsprocesses, Raum und Zeit. Wenigstens vermag ich seine Philosophie nicht anders zu deuten. Ich unterlasse es nun, die alte Frage wieder aufzuwerfen, wie aus Gedanken Dinge zu entstehen vermögen. Genug, dass der speculative Idealismus diese Frage noch niemals beantwortet hat. Auch den Biedermann'schen Begriff der Materie lasse ich hier, ebenso wie seine rein logische Construction der Begriffe

von Raum und Zeit untersucht. Ich begnüge mich mit der Bemerkung, dass man wol den Begriff des materiellen Stoffes auf den Begriff der Kraft zurückführen kann, dass es aber ebensowenig gelingen wird, die „Kräfte“ in „Gedanken“ aufzulösen, als man die Formen der räumlich-zeitlichen Anschauung auf Formen des Denkens oder auf logische Kategorien als auf das wahrhaft Substantielle in ihnen reduciren wird. Beides müsste aber möglich sein, wenn es gelingen sollte, den „Gedanken“ als den „immanenten Grund“, d. h. als das Realprincip unsrer äussern Erscheinungswelt aufzuzeigen.

Was ist aber jenes „Ideelle in den Dingen“, welches nach Biedermann das wahre Object einer „immanenten Metaphysik“, das letzte Princip des gesammten räumlich-zeitlichen Daseinsprocesses sein soll? Hier begegnen uns promiscue ganz dieselben Ausdrücke, die man gewöhnlich unter dem Einflusse einer mehr als zweitausend Jahre alten metaphysischen Tradition als selbstverständliche, durch sich selbst klare Begriffe hinzunehmen pflegt: die „objective Vernunft“, das „Gesetz“, das „Wesen“, das „Uebersinnliche“, „Unendliche“, „Ewige“, oder auch der „Geist“, das „rein geistige Sein.“ Sieht man schärfer zu, so ist mit dem Allen im Grunde nichts Anderes gemeint, als die allem Denken und Dasein innewohnende Gesetzmässigkeit. Diese Gesetzmässigkeit ist ihm einfach eine logische Nothwendigkeit. Die Gesetze des Denkens sind ihm die Gesetze alles Geschehens, die „objective Vernunft“, die immanente Logik der Dinge und diese logischen Gesetze sind als der innere geistige Grund der Erscheinungswelt zugleich das Realprincip alles wirklichen Daseins. Weil unsere logischen Kategorien die Formen sind, in welchen wir die Gesetzmässigkeit unsrer Erscheinungswelt erfassen, so werden diese logischen Formen zu der innersten Substanz, zu dem innersten „geistigen Grunde“ alles Daseins gestempelt. Die metaphysischen Principien sind also „logische“, die Metaphysik ist „logische Principienlehre“ und hieraus wird dann wieder die Möglichkeit „exact-logischer“ Erkenntniss des „Uebersinnlichen“, d. h. eben

der vorausgesetzten immanenten Logik der Dinge gefolgert. Das ist entweder eine Tautologie oder der consequente Panlogismus, der die letzten Gründe alles Daseins aus der schöpferischen Selbstbewegung des Begriffes erklärt zu haben glaubt.

Von hier aus lässt sich nun die von Biedermann erhobene Forderung einer „rein immanenten Metaphysik“ und der gegen meinen philosophischen Standpunkt erhobene Vorwurf verstehen, dass ich mit dieser rein immanenten Fassung des Metaphysischen nicht consequent Ernst mache. Ich werde, nach seiner Formulirung der Differenz, von der berechtigten Kritik einer wirklich transcendirenden Metaphysik als Wissenschaft von einer transcendenten Welt zur Hyperskepsis gegen alle Metaphysik getrieben. Gerade in Folge dieser Hyperskepsis verhalte ich mich nun zu eben jener Transcendenz zu wenig kritisch: ich behalte einen transcendenten Rest zurück, behaupte also eine Transcendenz des eigentlichen Objectes der Religion, freilich nur als ein x , von dem wir angeblich nichts wissen können. Aber eben dieses x sei nur eine vom consequenten Denken nicht völlig geschlossene „Spalte,“ durch welche die Einen allen positiven Gehalt der Metaphysik, das Ideelle in den Dingen, ausrinnen lassen, die Andern umgekehrt ihre kritisch ausgeschlossenen sinnlichen Vorstellungen vom Ideellen sub rosa wieder hereinschmuggeln. Da Biedermann nun auf der einen Seite sein „reines Denken“ überall bei mir wiederzufinden glaubt, wo ich die sinnlichen Vorstellungen in der Religion auf ihren geistigen Gehalt zurückführe, auf der andern Seite aber doch wieder — so beim Gottesbegriff und in der Unsterblichkeitsfrage — in meinen positiven Ausführungen einen unaufgelösten Rest sinnlicher Vorstellung entdeckt, so wirft er mir vor, dass ich mit meinem metaphysischen Standpunkte „zwischen Thür und Angel stecken bleibe.“ Ich schwanke, so urtheilt er, gerade da, wo es die letzte Entscheidung gelte, zwischen sinnlicher und geistiger Fassung mit einem non liquet ohne letztinstanzliche Entscheidung hin und her, trotzdem dass ich

wie er hinzufügt alle Fäden so schön in der Hand hatte, um jene durch mein non liquet offengelassene Spalte mit wissenschaftlicher Vollberechtigung zu schliessen. Während also die consequent logische Entscheidung zu einer runden Verneinung des „Transcendenten“ geführt haben würde, bleibe ich bei der Behauptung seiner Unerkennbarkeit stehen, lasse also gerade durch die Behauptung eines für die Wissenschaft unerkennbaren Restes eben doch wieder die Möglichkeit offen, entweder alles Ideelle überhaupt zu negiren, oder aber umgekehrt die transcendent-sinnliche Vorstellung vom Ideellen wieder einzuschmuggeln. Diese verhängnissvolle „Spalte“ sucht Biedermann denn auch „zwischen den dogmatischen Aussagen des religiösen Bewusstseins“ und „dem Wissen des Verstandes“ im Einzelnen bei mir nachzuweisen — ein Nachweis in welchem ihm, wie schon bemerkt wurde, Dorner secundirt.

Dem gegenüber will Biedermann consequenten Ernst machen mit einer rein immanenten Metaphysik, welche nicht mehr wie die alte Metaphysik prätendire, Wissenschaft von einer übersinnlichen Welt hinter der sinnlichen Welt zu sein. Diese immanente Metaphysik ist ihm ja einfach „logische Principienlehre,“ die Wissenschaft von den logischen Principien der in der „einen und alleinigen“ Welt immanent vorhandenen Gesetzmässigkeit. Auf diese Definition hin vindicirt er ihr die von mir bestrittene Möglichkeit eines exacten Wissens so gut wie irgend einer speciellen Wissenschaft, da ja jede gerade erst durch die richtige Anwendung der metaphysischen Principien auf ein specielles Erfahrungsgebiet wirkliche Wissenschaft werde. Wissenschaft ist also Deduction aus metaphysischen Principien, diese metaphysischen Principien aber sind einfach die logischen. Die formale „Richtigkeit“ einer Begriffsbestimmung fällt ihm daher ohne Weiteres zusammen mit der Erkenntniss der Sache, auf welche sich die gegebene Definition bezieht. Eben darum gilt ihm auch die sichere Handhabung der logischen Technik als Bürgschaft für ein wirklich wissenschaftliches Erkennen, welches keinen undurchsichtigen „Rest“ zugesteht. Die formale

Logik ist ihm zugleich Erkenntnistheorie und Metaphysik, denn die Gesetze der Logik sind ihm eo ipso die Gesetze der objectiven Welt. Hierauf beruht einerseits der von ihm erhobene Anspruch eines exact-wissenschaftlichen Erkennens in der Metaphysik, andererseits der Eindruck von streng systematischer Geschlossenheit, welche seine Glaubenslehre macht, im Unterschiede von der „Spalte,“ die er überall in der meinigen zu rügen findet.

Aber vor allem Eintreten in die speciellere erkenntnistheoretische Discussion wird die Frage erlaubt sein, woher es doch kommt, dass die metaphysische Beweisführung, wie oft sie auch mit dem Anspruche auf apodiktische Gewissheit erhoben wird, doch noch niemals dem Meinungsstreite auf die Dauer ein Ziel gesetzt hat. Wenn der metaphysische Beweis wirklich in demselben Sinne ein zwingender wäre, wie z. B. die Beweise in der Mathematik oder auch der formalen Logik, so wäre der Gegensatz, in welchem sich die metaphysischen Systeme zu einander befinden, unbegreiflich. Ein jedes dieser zahlreichen Systeme ist mit dem gleichen Anspruche auf wissenschaftliche Evidenz aufgetreten und trotzdem ist es bisher keinem gelungen sich allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Sollte der Grund hierfür wirklich nur im mangelnden Verständnisse, in unzulänglicher Denkfähigkeit oder in der Schwierigkeit liegen, sich der sinnlichen Vorstellung ganz zu entschlagen? Auf einem philosophischen Standpunkte, welchem Logik und Metaphysik einfach zusammenfallen, erscheint es vollends unbegreiflich, wie die allgemeine Anerkennung, welche jeder formal richtigen logischen Deduction allezeit gesichert bleibt, den metaphysischen Beweisen hartnäckig versagt wird. Sollte sich nicht schon hieraus mindestens eine grosse Wahrscheinlichkeit für die Annahme ergeben, dass es mit den metaphysischen Deductionen eine ganz besondere Bewandniss habe und dass denselben derjenige Grad von Evidenz, welcher einer wirklichen Beweisführung innewohnt, überhaupt nicht zukomme? So imponirend sich auch die Geschlossenheit einer allumfassenden metaphysischen Deduction wie der

Biedermann'schen, gegenüber der Selbstbescheidung eines wissenschaftlichen Verfahrens wie das meinige ausnimmt, so fragt sich doch, ob sich nicht gleich in die ersten Ansätze der Rechnung Fehler eingeschlichen haben, welche das Ausbleiben des erwarteten Erfolges unvermeidlich machen. Oder läge die Ursache des Misslingens wirklich nur darin, dass man sich bisher noch immer nicht gewöhnen konnte, der allerdings der Kritik verfallenen „transcendenten“ Metaphysik folgerichtig den Abschied zu geben und statt aus mangelnder Consequenz des Denkens „zwischen Thür und Angel“ stecken zu bleiben, sich rund und ganz zu der „immanenten Metaphysik“ zu bekehren?

Allerdings scheint es auf den ersten Blick, als ob eine Metaphysik, die ausdrücklich nichts Anderes sein will, als eine logisch-exacte Erfassung der immanenten Gesetzmässigkeit unsrer Welt, im Voraus der allgemeinen Anerkennung um so sicherer sein könne, je weniger sie unserm Denken den Ikarusflug transcedenter Speculationen zuzumuthen scheint. Mit dieser Begriffsbestimmung scheint ja gerade das, was man gegenwärtig ziemlich allgemein unter Wissenschaft zu verstehen pflegt, die Erkenntniss der strengen Gesetzmässigkeit der Erscheinungen ausgesprochen zu sein. Aber scharf zugesehen, zeigt sich doch hier eine in ihren Folgen verhängnissvolle Differenz. In der Annahme einer unsrer Welt immanenten strengen Gesetzmässigkeit besteht natürlich unter uns kein Streit: dieselbe bildet die gemeinsame Grundvoraussetzung aller wissenschaftlichen Arbeit, welche sich durch jeden neuen Fortschritt der Wissenschaft auf jedem beliebigen Erfahrungsgebiete immer aufs Neue legitimirt. Aber Biedermann fordert noch mehr. Er begnügt sich nicht, die immanente Gesetzmässigkeit auf dem oder jenem speciellen Erfahrungsgebiete nachzuweisen, sondern er schreitet dazu fort, diese Gesetzmässigkeit selbst wieder auf ihre „logischen Principien“ zurückzuführen. Und hiermit will er nicht etwa blos dem Denken die Aufgabe stellen, den Begriff dieser unsre gesammte Erscheinungswelt durchwaltenden allgemeinen Gesetzmässigkeit selbst logisch zu untersuchen, sondern

er findet in ihr das allgemeine Princip alles Geschehens. Dieses Princip ist ihm zugleich das Realprincip der Dinge und das logische Princip unseres Erkennens. Grade hier scheint mir nun aber der verhängnissvolle Grundfehler aller mit dem Anspruche auf exactes Wissen auftretenden idealistischen Speculationen zu liegen. Weil die Gesetzmässigkeit des Geschehens, soweit unsre Erfahrung reicht, eine unverbrüchlich allgemeine ist, so wird der hieraus abstrahirte allgemeine Begriff der immanenten Gesetzmässigkeit zum objectiven Princip alles Geschehens in der Welt hypostasirt, also der für unsere Erfahrung unbedingt giltige Satz, dass in allem Geschehen eine strenge Gesetzmässigkeit¹ walte, zu einem metaphysischen Princip der „einen und alleinigen Welt“ mit angeblich apodiktischer Gewissheit gestempelt. Damit ist jene Identificirung von Logik und Metaphysik vollzogen, welche bei Biedermann ganz naiv als eine selbstverständliche Sache erscheint. Als ob wir dadurch, dass wir die beobachteten Gesetze auf den verschiedenen Erfahrungsgebieten auf die begriffliche Formel „allgemeine Gesetzmässigkeit“ zurückgeführt haben, über den inneren Zusammenhang dieser Gesetze untereinander auch nur die geringste neue Einsicht gewonnen hätten! Und als ob vollends dieser unser Begriff, der nicht einmal ein wirkliches Erkenntnissprincip der Dinge involvirt, zugleich das Realprincip wäre, aus welchem alles Geschehen sich ableiten liesse! Nun setzt ja unzweifelhaft alles wissenschaftliche Erkennen auf irgend einem Erfahrungsgebiete die Anwendung der Gesetze unsres Denkens voraus, und diesen Gesetzen kommt insofern objective Giltigkeit zu, als sie für alle Denkenden gleicherweise giltig sind. Alle Gesetzmässigkeit unsres Denkens aber würde uns noch keine wirkliche Erkenntniss unsrer Welt ermöglichen, wenn nicht dieser unsrer Welt selbst eine Gesetzmässigkeit zu Grunde läge, welche der Gesetzmässigkeit unsres Denkens correspondirt. Aber daraus folgt noch nicht, dass nun die Gesetzmässigkeit unsrer Welt darum, weil wir sie mittelst der Anwendung unsrer Denkgesetze erfassen, selbst eine logische wäre, oder dass

die logischen Gesetze ohne Weiteres auch mit den immanenten Gesetzen des äussern Daseins und Geschehens identisch wären. Eben dieses Identitätsverhältniss bildet aber die stillschweigende Voraussetzung der Biedermann'schen „Metaphysik“. Dem gegenüber ist vor Allem zu bedenken, dass die Gesetzmässigkeit derjenigen Welt, welche der Gesetzmässigkeit unseres Denkens correspondirt, zunächst nur die Gesetzmässigkeit unsrer Erscheinungswelt ist. Von der Erscheinungswelt aber fragt es sich eben noch, ob und inwiefern sie mit dem objectiven Dasein identisch sei oder nicht. Dass nun zwischen den Gesetzen unsres Denkens und den Gesetzen unsrer Erscheinungswelt ein Verhältniss wechselseitiger Correspondenz stattfindet, vermöge deren es uns möglich wird, durch richtige Anwendung der ersteren auf die richtig beobachtete Folge der Erscheinungen letztere in ihrem Zusammenhange zu erkennen, ist darin begründet, dass beides, unsere Vorstellung und unsere vorgestellte Welt, eine gemeinsame Wurzel hat, nämlich die in unsrer psychophysischen Organisation begründete räumliche Anschauung. Auf dieser Anschauung beruhen ebensowohl die Gesetze unsrer Logik wie die unsrer sinnlichen d. h. durch Empfindung vermittelten Wahrnehmung.

Unzweifelhaft gibt es keine Erkenntniss ohne ein erkennbares Object. Setzen wir nun vorläufig das, was wir unsere Aussenwelt nennen, als eine gegebene Objectivität, so können wir dieselbe doch nicht anders erkennen, als in der Form, welche unsere intellectuelle Organisation uns ermöglicht. Die Welt unsrer Erkenntniss ist also das Product eines subjectiven und eines objectiven Factors. Das Ich ist kein weisses Blatt, das lediglich durch die Eindrücke von Aussen beschrieben würde. Die äussern Einwirkungen werden von dem Ich vielmehr so aufgefasst, wie es zu ihrer Auffassung organisirt ist. Diese Form der Auffassung ist die räumliche Anschauung. Ohne die Form der Anschauung gäbe es für uns keine Aussenwelt, ebensowenig wie es ein wirkliches Denken gäbe, durch welches wir diese unsre Aussenwelt in ihrer Gesetzmässigkeit

keit zu erkennen vermögen. Aber dieser ganze Gegensatz von Innen und Aussen ist als unsre Vorstellung ja selbst erst durch die anschauende Thätigkeit des Ich entstanden. Die Welt, welche für uns die wirkliche Welt ist, existirt für uns ebenso erst auf Grund unsrer psychophysischen Organisation wie unser empirisches Ich, mit dessen gesetzmässiger Bethätigung es die Logik und Psychologie zu thun haben. So gewiss jene Welt kein ausschliessliches Product unserer Vorstellung ist, so ist sie uns als Object unsrer Erkenntniss immer nur so gegeben, wie sie uns vermöge unsrer Organisation erscheint: und auch diese Organisation selbst, sofern sie ein Object unsrer Erkenntniss ist, gehört zur Erscheinungswelt. Was das transcendente Ich sei, das die gesammte Erscheinungswelt einschliesslich des empirischen Ich und seines Selbstbewusstseins sich zum Objecte setzt, wissen wir ebensowenig, als wir das „Ding an sich“, das objective, unsre räumliche Empfindung bedingende und damit zugleich unsrer Erscheinungswelt vorausgesetzte Dasein kennen. Wir müssen annehmen, dass das transcendente Ich als erkennendes Subject zu dem objectiven Dasein ihm gegenüber in einem derartigen Wechselverhältnisse steht, dass dadurch eine wissenschaftliche Erkenntniss der Welt unserer Wirklichkeit ermöglicht werde. Aber welcher Art dieses Verhältniss sei, vermag kein Denken zu erreichen. Alles Naturerkennen ebenso wie alles logische und psychologische Erkennen hat immer nur jene unsre Erscheinungswelt zu ihrem Object. Jenes ermittelt die unsrer „Aussenwelt“ zu Grundeliegende Gesetzmässigkeit, dieses die Gesetzmässigkeit unseres Anschauens, Vorstellens und Denkens, mittelst deren wir überhaupt in den Stand gesetzt sind, einen gesetzmässigen Zusammenhang in jener Aussenwelt zu erkennen: aber wenn der ganze Gegensatz von Ich und Nichtich, soweit er in unser Bewusstsein fällt, uns erst auf Grund unsrer Organisation entsteht, so ist alle Mühe vergeblich, gleichsam hinter uns selbst zu kommen, und die letzte Grundlage unsrer Organisation und damit zugleich unsrer Welt zu belauschen.

Nach Biedermann ist im Grunde nur die Metaphysik, welche die letzten Principien unsrer Welt erforscht, wirk-

liche Wissenschaft und alle Erfahrungswissenschaften haben nur durch die richtige Anwendung der metaphysischen Principien Anspruch auf wirkliche Wissenschaftlichkeit. Dieser Annahme liegt die Wahrheit zu Grunde, dass keine wissenschaftliche Arbeit möglich ist, ohne richtige Anwendung der Gesetze unsres Denkens. Man kann eine allgemeine Wissenschaftslehre aufstellen, welche sich zur Aufgabe stellt, die Regeln für die Anwendung jener Gesetze auf die speciellen Erfahrungsgebiete aufzusuchen. Die Gesetzmässigkeit unsres Denkens selbst wird in der Logik und Erkenntnistheorie zum Objecte wissenschaftlicher Erkenntniss erhoben. Aber wenn man nun die logischen Gesetze als die letzten metaphysischen Principien alles Daseins betrachtet, so ist dies eben der alte Gedankensprung, auf welchem sich die „Metaphysiker“ von jeher haben ertappen lassen. Es wird da ganz unbefangen vorausgesetzt, was eben in Frage steht: dass nämlich die Formen unsres Erkennens eo ipso identisch seien mit den Formen alles Daseins und Geschehens überhaupt; dass dieselben eben darum ebenso wie alles Denken, so auch alles Dasein erst ermöglichen, also zugleich das ontologische Apriori aller Realität, das innere Wesen oder die Substanz der Dinge ausmachen. Gewiss liegt aller wirklichen Erfahrung und Erfahrungswissenschaft ein aprioristisches Element zu Grunde, ohne welches keine Erfahrung und vollends keine Erfahrungswissenschaft möglich wäre. Ohne ein solches aprioristisches Element kommt nicht einmal die einfachste sinnliche Wahrnehmung, geschweige denn irgend welche Naturerkenntniss zu Stande. Dieses aprioristische Element sind die Formen unsres Anschauens und Denkens, welche wie sie aller Erfahrung zuvorkommen, so auch alles Erfahrungswissen überhaupt erst ermöglichen. Sofern nun unsere Erscheinungswelt ohne unser Anschauen überhaupt nicht existirte, so sind jene Formen unsres Anschauens und Denkens allerdings zugleich das Apriori unsrer Erscheinungswelt. Werden jene Formen aber, oder auch nur die eine oder andere von ihnen, zu metaphysischen Principien des objectiven Daseins gestempelt, so täuscht man

sich mit dem leeren Scheine eines Wissens, welcher von jeher dem wirklichen Fortschritte unsrer Erkenntniss die schwersten Hindernisse bereitet hat. Man hat Worte statt Sachen; im besten Falle hat man Begriffen und Begriffsformen, ohne Ursprung und Tragweite derselben zu prüfen, eine reale Macht über die Dinge verliehen, welche sie schliesslich doch wieder als wirksame Kräfte und schöpferische Principien alles Daseins erscheinen lässt, d. h. man hat sich von dem Gebiete exact-wissenschaftlicher Erkenntniss auf das der anthropomorphisirenden Dichtung begeben. Alle Begriffsdichtung ist aber ihrem Wesen nach transcendent, weil sie das Gebiet dessen, was wir wissen können, überschreitet, eben dadurch aber grade ein wirklich immanentes d. h. streng innerhalb des Gebietes unsrer Erscheinungswelt sich haltendes Erkennen unmöglich macht.

Beide Sätze also, dass nur ein Zurückgehn auf die letzten metaphysischen Principien Wissenschaft sei, und dass diese Principien näher logischer Art seien, erweisen sich als ein Ausfluss jenes freilich sehr alten und sehr tiefgewurzelten Irrthums, eine wirklich wissenschaftliche Erkenntniss der Dinge auf dem Wege rein begrifflicher Deductionen begründen zu können. Nun sind aber bei allen jenen metaphysischen Beweisen die letzten, unbesehen als Axiome hingenommenen Principien grade das alleranfechtbarste. Die Erfahrungswissenschaften verlieren den sichern Boden wirklichen Wissens genau in demselben Maasse unter den Füßen, als sie durch Rückschlüsse von den empirischen Gesetzen zu den letzten Ursachen und Gründen des wahrgenommenen Zusammenhangs der Erscheinungen fortschreiten wollen. Wo die Naturwissenschaft übergeht in die Naturphilosophie und in bewegtem Stoff und bewegenden Kräften, in Atomen, Atomgruppen und Atomschwingungen die letzten Gründe der Erscheinungen glaubt aufweisen zu können, da hört sie auf exacte Wissenschaft zu sein und wird transcendente Metaphysik, trotz aller sonstigen Scheu vor allem Transcendenten. Ein wirklich seiner Grenzen bewusstes Naturerkennen langt schliesslich bei

der Einsicht an, dass uns das Wesen der Materie ebenso unbekannt ist wie das Wesen der Kraft und dass gewisse in Zahlen ausdrückbare Verhältnisse der Erscheinungen zu einander das letzte Objective ist, bei welchem die Wissenschaft anlangt. Die Naturwissenschaft ist Wissenschaft, soweit sie die Naturgesetze erkennt; diese sind aber für den Naturforscher gar nichts anderes, als gewisse in Zahlen ausdrückbare Formeln für die durch Induction gefundene Aufeinanderfolge einer gegebenen Reihe von Erscheinungen. Hat man die allgemeine Anwendbarkeit der gefundenen Formel innerhalb eines bestimmten Gebietes von Erscheinungen erprobt, also die Präsumtion ihrer unbedingten Allgemeinheit zur Wahrscheinlichkeit erhoben, so lassen sich freilich auch umgekehrt wieder auf die gefundenen Formeln Berechnungen bauen, welche vielleicht eine Erweiterung unseres Wissens herbeiführen können, aber immer erst dann ein wirkliches Wissen begründen, wenn das Ergebniss der Rechnung durch Induction bewährt wird.

Sollte nun wirklich die Logik im Stande sein zu leisten, was dem Naturerkennen versagt bleibt? Sollten uns in der That in denselben logischen Kategorien, deren wir uns innerhalb der Naturwissenschaft wie in jeder Erfahrungswissenschaft mit gutem Rechte bedienen, die Hebel gegeben sein, welche uns über den Bereich unsrer Erscheinungswelt hinausheben und uns zu einem metaphysischen Erkennen der letzten Principien der Dinge befähigten? Um hierüber ins Reine zu kommen, wird vor Allem der uns zu Gebote stehende Erkenntnissapparat auf Ursprung und Tragweite hin untersucht werden müssen. Nun zeigt aber eine schärfere Analyse aller unsrer Kategorien zunächst die Bedingtheit derselben durch unsere intellectuelle Organisation. Ich darf hierfür im Allgemeinen auf die grundlegenden Untersuchungen Albert Lange's in der „Geschichte des Materialismus“ und in den „Logischen Studien“ verweisen.

Alle Grundbegriffe unseres Denkens beruhen auf der Thatsache der Verbindung eines Mannichfaltigen; ihre Grundform ist die Synthesis der Empfindungen in der An-

schauung. So wenig wie die Empfindung selbst, lässt diese Synthesis der Empfindungen aus materiellen Bewegungen sich ableiten. Gesetzt die Psychologie gelangte einst dazu, die mechanischen Bewegungen in Gehirn und Nervensystem aufzuweisen, welche die Bedingungen der Empfindung und der Synthesis wären, erklärt wären damit Empfindung und Synthesis noch nicht. Beide beruhen auf der That eines Subjectes, dessen inneres Wesen der Naturerkenntniss ewig verborgen bleibt. Die Synthesis der Empfindungen aber ist nichts Anderes als was wir Bewusstsein nennen. Die verworrenen Empfindungen scheiden sich zu bestimmten Empfindungsgruppen; die Zusammenfassung einer Empfindungsgruppe zu der Einheit einer Vorstellung erzeugt mit der Vorstellung eines Gegenstandes zugleich das vorstellende Ich, dessen Inhalt der vorgestellte Gegenstand ist. Die bestimmte Form, in welcher diese Synthesis und mit ihr das Bewusstsein zu Stande kommt, ist die räumliche Anschauung. Die Raumvorstellung ist durch unsre Empfindungen, also durch Erfahrung bedingt. Dagegen die Form der räumlichen Anschauung selbst als psychologische Thatsache beruht nicht auf Erfahrung, sondern macht überhaupt erst alle Erfahrung möglich. Ihr Grund liegt in unsrer physisch bedingten intellectuellen Organisation, welche selbst also das a priori für alle Erfahrung ist. Die räumliche Synthesis in der Anschauung ist die ursprüngliche Weise wie überhaupt die Verbindung eines Mannichfaltigen zur Einheit entsteht, und damit zugleich die Wurzel aller Kategorien. Letztere sind also keine „reinen Verstandesbegriffe,“ sondern setzen die Form der Anschauung immer schon voraus, weisen also auf eine verborgene Einheit unsrer Sinnlichkeit und unsres Verstandes zurück. Der auf verschiedenen Empfindungseindrücken beruhende Unterschied des Continuum und der discreten Grössen erzeugt den Unterschied des ruhenden Raumbildes und der Bewegung im Raum, je nachdem verschiedene von der Anschauung fixirte Erscheinungen in ihrer Stellung und Lage zu einander beharren oder sich verändern. Auf der Anschau-

ung der discreten Grösse beruht der Begriff der Zahl. Wird ferner eine als einheitlich oder beharrlich aufgefasste Grösse auf einer als ruhendes Continuum vorgestellten Linie von einem Punkte zum andern bewegt, so haben wir das räumliche Urbild der Zeit. Die Bewegung durch die verschiedenen Punkte einer Linie hindurch wird angeschaut als ein fortwährendes Setzen und Aufheben einer bestimmten Stellung einer gegebenen Grösse im Raum; indem also jede angeschaute Position durch die folgende für die Anschauung wieder aufgehoben wird, entstehen die Begriffe von Position und Negation, von Sein und Nichtsein. Endlich sofern die räumliche Veränderung als ein Uebergang von einer bestimmten Lage zur anderen, also zeitlich angeschaut wird, bilden sich die Begriffe von Werden (Entstehen) und Vergehen.

Hiermit sind die einfachsten Kategorien gewonnen: Raum, Zeit und Zahl, Einheit und Vielheit, Bewegung und Ruhe, Position und Negation, Werden und Vergehen. Sie sind insgesamt Formen der Anschauung, keine reinen Verstandesformen. Auf ihnen beruht einerseits alle Mathematik, (oder die Lehre von den messbaren und zählbaren Grössenverhältnissen), andererseits alle Logik oder die Lehre von der Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Ihre gemeinsame Wurzel ist die Synthesis der Anschauung, die Urform des einfachen Urtheils. Wie die Stammbegriffe der Logik, welche insgesamt durch unbewusste Urtheile entstehen, so beruhen auch die einfachsten Urtheilsformen oder Begriffsverhältnisse ebenfalls auf Raumbildern der Anschauung: Identität, kategorisches Verhältniss, umgekehrt kategorisches Verhältniss, Begriffskreuzung und Trennung. Wie A. Lange gezeigt hat, lässt sich aus diesen fünf Begriffsverhältnissen die ganze logische Technik, also insbesondere auch die ganze Syllogistik entwickeln. Auch die Apodicticität eines Schlusses beruht ebenso wie die Nothwendigkeit eines Urtheils auf der unmittelbaren Evidenz räumlicher Anschauung, welche durch jede Erfahrung bestätigt wird, weil sie das Apriori aller Erfahrung ist. Jene Evidenz selbst schliesst un-

mittelbar die Unmöglichkeit des Andersseins oder die Unvereinbarkeit des Widersprechenden ein, beruht also wie Lange ausführt auf dem Naturgesetze des Widerspruchs, woraus der Satz vom Widerspruch als logisches Grundgesetz erst entwickelt wird.

Auf diesen einfachen Grundlagen baut die ganze Logik sich auf. Die allen Urtheilen zu Grunde liegende Unterscheidung von Subject und Prädicat hat ihre Urform in der Synthesis der räumlichen Anschauung, deren Gegenpol das anschauende Ich selbst, oder die synthetische Einheit des Bewusstseins ist. Beide, das anschauende Ich selbst und das angeschaute Object, sind durch einen und denselben Uract des Anschauens entstanden, dessen transcendentaler Grund uns ewig verborgen bleibt. Durch Combination und Vergleichung verschiedener Anschauungen entsteht weiter der logische Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen. Indem das Anschauungsbild in der Erinnerung verblasst, treten die feineren Unterschiede verwandter Bilder für das Bewusstsein zurück, während gewisse in die Augen fallende Merkmale sich dem Gedächtnisse einprägen. So bildet sich das „Schema,“ die räumliche Grundform des Allgemeinbegriffes, welches als ein collectives Ganzes eine bestimmte Gruppe von einzelnen Wahrnehmungen umschliesst. Erst durch diesen Abstractions- und Subsumtionsprocess entsteht so der logische Gegensatz des Einen und des Ganzen, welcher von dem Gegensatz der Einheit und Vielheit wohl zu unterscheiden ist.

Alle übrigen Kategorien sind nur complicirtere Formen, die sich aus den einfachen Stammbegriffen entwickeln lassen. Ihr gemeinsames Merkmal ist, dass in ihnen allen die Anschauung räumlicher Objecte durch die unmittelbare Anschauung des empirischen Ich als des anschauenden Subjects interpretirt wird. Auf dieser Interpretation beruht das anthropomorphistische Element, welches sich allen diesen complicirteren Kategorien angehängt hat, zugleich aber auch den Schein von „reiner Vernunftnothwendigkeit,“ welcher sich bei der Betrachtung derselben so leicht er-

zeugt. So vor allem die Kategorie der Causalität. Die Ableitung derselben aus blosser Induction, also aus der „Erfahrung“ wird immer misslingen. Die Induction weist uns immer nur eine bald mehr bald minder stätige Abfolge der Erscheinungen auf; sie ermöglicht uns höchstens einen Wahrscheinlichkeitsschluss auf die ausnahmslose Allgemeinheit der Verkettung der Erscheinungen nach festen Gesetzen. Aber die Anschauung jener Abfolge als eines Verhältnisses von Ursache und Wirkung ist immer ein aprioristisches Element. Dass in den Erscheinungen als solchen der Grund dieses Verhältnisses nicht gelegen sein kann, ergibt sich auch aus der längst erkannten Schwierigkeit, die Möglichkeit einzusehen, wie die Kraft der Bewegung von einem Körper auf den andern übergehn könne. Vielmehr ist es das anschauende Ich, welches in demselben Geistesacte, in welchem es sich als empfindendes Subject der Aussenwelt gegenüberstellt, die Empfindung auf ein äusseres Object welches empfunden wird zurückführt. Dieses Object wird als „Ursache“ unwillkürlich hypostasirt, oder als wirkendes Subject angeschaut. Und vermöge derselben ebenso unbewussten wie unabweisbaren Hypostasirung geschieht es, dass das Ich die eine Erscheinung als wirkendes Subject, die andere als Object der Wirkung auffasst. Wir sinds also, die durch unser Denken den Causalbegriff hinzubringen; diese Denknöthwendigkeit selbst aber beruht nur in der Auffassung der angeschauten Erscheinungen nach Analogie des Ich. Indem das Ich das Verhältniss der Erscheinungen zu seiner Empfindung und zu einander aus seinem eignen Thun heraus interpretirt, entsteht ihm unwillkürlich der Causalbegriff. Die genauere Fassung des Causalgesetzes streift das Anthropomorphistische dieses Begriffes ab, indem sie sich auf den Satz beschränkt, dass alle Erscheinungen im strengen Zusammenhang der Naturgesetze stehn. Diese Fassung beruht auf der Einsicht, dass die Zurückführung der Wirkungen auf ihre Ursachen immer problematisch bleibt, wogegen es umgekehrt die Aufgabe der Wissenschaft ist, den Zusammenhang des thatsächlich Gegebenen zu ermitteln, also von den ge-

gebenen „Ursachen“ deren gesetzmässige Wirkungen zu erkennen. Eine ähnliche Bewandniss wie mit der Kategorie der Causalität hat es mit der Kategorie der Substanz. Sie beruht auf dem Empfindungseindruck eines Widerstand leistenden Objectes, welches in der Anschauung unwillkürlich hypostasirt wird. So ergibt sich die Vorstellung eines als Einheit gedachten Trägers von Eigenschaften. Zieht man das Anthropomorphistische dieser Vorstellung ab, so bleibt nur die Synthesis der Anschauung übrig. Die Substanz ist nichts anderes als das Subject eines logischen Urtheils, welches Subject als eine beharrliche Einheit gegenüber einer Vielheit von Prädicaten aufgefasst wird. Diese Prädicate können entweder bleibend mit dem Subjecte verbunden sein, oder ihm nur bedingungsweise zukommen. In dem einen Falle ergibt sich der Begriff von wesentlichen (inhärirenden) Merkmalen, in dem andern der Begriff der Accidenz. Indem wir in einer gegebenen Gruppe von Erscheinungen gewisse als beharrlich erscheinende Merkmale von andern nur zuweilen vorkommenden unterscheiden, gelangen wir zu dem Gedanken eines Subjectes mit theils inhärirenden (substantiellen) theils accidentiellen Eigenschaften. Löst man dieses anthropomorphistische Element ab, so bleibt eben nur die logische Synthesis der Anschauung in der Form eines einfachen Urtheils. Auch die substantielle Einheit ist nur eine gedachte Einheit eines Mannichfaltigen, während die Erfahrung nur relative Einheiten aufzeigt.

Wenn ferner der Naturphilosoph in Stoff und Kraft die letzten Principien der Dinge gefunden zu haben meint, so bleibt die kritische Philosophie nicht nur bei dem Ergebnisse einer wirklich exacten Naturforschung stehn, dass uns das Wesen des Stoffes ebenso unbekannt ist wie das Wesen der Kraft, sondern sie zeigt auch in diesen vermeintlich reinen Grundbegriffen den darin enthaltenen Anthropomorphismus auf. Der Stoff ist das Unbegriffene an den Dingen, was als Träger der Kraft zurückbleibt, nachdem wir alle Eigenschaften davon abgelöst und auf Kräfte reducirt haben. Was aber bei diesem Abstractions-

processe schliesslich wirklich zurückbleibt, ist nur das logische Subject zu einer Vielheit von Prädicaten, das wir als Einheit in der Mannichfaltigkeit betrachten. Bezeichnen wir diese Einheit umgekehrt als eine ideelle Einheit, oder als in sich geschlossene Totalität von Kräften, so haben wir entweder nur ein leeres Wort, oder wir haben die Begriffe von Kraft und Stoff durch die Vorstellung eines menschlichen Subjectes erläutert, welches in der Mannichfaltigkeit seiner, gleichviel ob wirklichen oder nur gedachten Handlungen die Einheit seines Selbstbewusstseins behauptet. Alle Einheit ist nur relativ und beruht auf der Zusammenfassung in unserm Denken, welches das Gegenbild der Einheit des Bewusstseins in dem, was wir individuelle Einheit eines Dinges nennen, anschaut. Statt des Gegensatzes von Stoff und Kraft kann man etwa den von Stoff und Form setzen, aber nur um alsbald zu demselben Resultate geführt zu werden. Wie jener so ist dieser zunächst nur ein gedachter, kein in den Gegenständen selbst liegender Unterschied. Wir sind es, die ein Ding in Beziehung zu einem andern gedachten Dinge als Stoff betrachten, der verschiedene mögliche Formen annehmen kann. Die Thätigkeit der menschlichen Hand, welche ein Naturding nach einem bestimmten Plane bearbeitet, um dasselbe zum menschlichen Gebrauche zuzurichten, gibt den Gegensatz eines bearbeiteten Stoffes und einer an dem Stoffe hervorgebrachten Form, die wir dann auf die in den Erscheinungen beobachtete Veränderung übertragen. Der Unterschied von Stoff und Form führt auf den anderen, für die Aristotelische Philosophie so verhängnissvollen von Wirklichkeit und Möglichkeit zurück, der ebenfalls nicht in den Dingen, sondern nur in unserm Denken existirt. Weil wir in den Erscheinungen Wechsel und Veränderung nach einer bestimmten und festen Regel beobachten, erscheint uns ein Ding als Möglichkeit einer anderen, gedachten Wirklichkeit, zu welcher wir die Bedingungen in der Natur jenes Dinges und in seiner Wechselbeziehung zu anderen Dingen gegeben finden.

Auch bei der Kategorie der Möglichkeit deutet das

Ich sein eignes Selbstbewusstsein in die Erscheinungen hinein. Die Dinge, welche wir als „Möglichkeiten“ einer gedachten Wirklichkeit betrachten, werden menschenartig als thätige Kräfte vorgestellt, die wir in Beziehung zu einem vorgestellten Producte setzen. Die Veränderung in der Erscheinungsform eines als beharrlich vorgestellten Substrates wird als eine auf einer innern Triebkraft beruhende Entwicklung aufgefasst, welche in der Verwirklichung des Möglichen ihr Ziel findet. Streifen wir diesen Anthropomorphismus ab, so ist zu sagen, dass dem Menschen etwas als möglich erscheint, wenn er die Bedingungen, unter denen die gedachte Wirklichkeit in die Erscheinung tritt, nur unvollständig überschaut. Wäre diese Ueberschau vollständig, so wäre jede blosse Möglichkeit ausgeschlossen. Die Möglichkeit ist also nicht „ein unfertiges Sein in den Dingen,“ sondern der Inbegriff der Bedingungen, unter denen das in unserm Geiste vorhandene Ding wirklich in die Erscheinung tritt.

Sagt man nun aber, in den Dingen selbst sei nirgends eine blosse Möglichkeit zu finden, sondern alles sei nothwendigerweise so wie es ist, so scheint wenigstens die Kategorie der Nothwendigkeit als der subjective Ausdruck eines objectiven Daseins, oder als ein den Gesetzen des äussern Geschehens adäquater reiner Verstandesbegriff übrig zu bleiben. In der Naturwissenschaft betont man die Nothwendigkeit alles Geschehens um so unbefangener, je mehr man sich gewöhnt hat, hiermit die unverbrüchliche Allgemeinheit des Naturzusammenhangs, oder die allumfassende Gesetzmässigkeit alles Geschehens zu identificiren. Aber jedenfalls liegt diese Nothwendigkeit nicht in den Erscheinungen, die wir beobachten können. Dieselben geben Thatsachen in continuirlicher Abfolge, und nur unser Denken ist, welches diesen thatsächlichen Zusammenhang als einen nothwendigen auffasst. Auch die empirischen „Gesetze“ enthalten nichts von Nothwendigkeit. Sie sind allgemeine Formeln, auf welche wir die beobachtete regelmässige Wiederkehr einer Abfolge von Erscheinungen gebracht haben: den Begriff der Noth-

wendigkeit bringt erst unser Geist zu diesen Formeln hinzu. Streifen wir die anthropomorphistische Vorstellung eines Zwanges davon ab, so bleibt nur die Allgemeinheit eines Geschehens innerhalb einer bestimmten abgegränzten Gruppe von Erscheinungen, der wir das Einzelne insoweit mit apodiktischer Gewissheit einordnen, als wir seiner Zugehörigkeit zu der betreffenden Gruppe uns versichert haben. Damit wird das Recht nicht aufgehoben, die unverbrüchliche Gesetzmässigkeit alles Geschehens innerhalb unsrer Erscheinungswelt zu statuiren. Aber ebensowenig wie die „Nothwendigkeit“ dieser Annahme in der Induction liegt, welche höchstens Wahrscheinlichkeit gibt, liegt dieselbe in der „reinen Vernunft“: vielmehr gründet sie sich wieder nur in unsrer psychologischen Organisation, vermöge deren die unmittelbare Evidenz des Nichtandersseinkönnens oder der Unvereinbarkeit des Widersprechenden in der Anschauung sich aufdrängt und von hier aus durch einen unbewussten Analogieschluss auf die complicirteren Erscheinungen sich überträgt. Unbedingte Nothwendigkeit existirt also für die exacte Wissenschaft immer nur insoweit, als die Anschauung und die auf Anschauung gegründeten zählbaren und messbaren Verhältnisse reichen.

Aus dem Gesagten ergibt sich freilich die völlige Unzulänglichkeit einer empiristischen Ableitung der Denkgesetze. Aber zugleich erhellt aus der richtigen Erkenntniss des allem Erfahrungswissen zu Grunde liegenden aprioristischen Elementes die wissenschaftliche Unhaltbarkeit aller jener metaphysischen Versuche, jenes Apriori unsrer Erfahrung zu sogenannten „reinen Vernunftkenntnissen“ zu stempeln. Auch Kant steht hier mit seinen „zwei Stämmen“ unsrer Erkenntniss noch unter dem Banne der alten Metaphysik. Er hat es als Vermuthung hingeworfen, dass jene zwei Stämme, Sinnlichkeit und Verstand, vielleicht auf eine Wurzel zurückgehn; thatsächlich aber hat er durch seine Unterscheidung der Formen des Denkens und der Formen der Anschauung den alten Dualismus nur von Neuem befestigt. In Wirklichkeit

entspringen alle unsere Verstandeskategorien der räumlichen Anschauung, diese selbst aber beruht wieder auf unsrer psychologischen Organisation, welche das Apriori für alle Erfahrung ist. Die Begriffe sind nur der Ausdruck, nicht der Ursprung dieses Apriorischen. Eben hierdurch ist aber zugleich jene metaphysische Fassung des Apriorischen widerlegt, welche immer wieder den Schein erzeugt, als böten uns die Begriffe der Logik die Mittel an die Hand, das Gebiet unsrer Erfahrung zu überschreiten und die letzten Principien des objectiven Daseins wissenschaftlich zu ergründen. Beruht die räumliche Anschauung als apriorische Form der Erfahrung im Subject, so kann sich auch ihre Giltigkeit nicht über den Bereich der Erfahrung hinaus erstrecken. Beruhen ferner alle unsre Verstandesbegriffe auf räumlicher Anschauung, so folgt weiter, dass sie jenseits des Bereichs des räumlich (und zeitlich) erscheinenden Daseins keine Bedeutung haben.¹⁾

1) E. von Hartmann (Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus. 2. Aufl. 1877. S. 53) polemisiert gegen das „Dogma“ von der nur subjectiven Bedeutung der Kategorien, oder gegen „den Glauben an das Kant'sche Verbot“ eines transcendenten Gebrauches derselben, aber ohne auch nur den Sinn der von ihm bekämpften Ansicht richtig zu treffen. Dass vom Standpunkte des subjectiven (Fichte'schen) Idealismus eine Orientirung in der Erscheinungswelt nicht möglich ist, dass man daher „Dinge an sich“ voraussetzen muss, „die unsern Erscheinungsobjecten correspondiren“, ist ebenso richtig, wie die weitere Behauptung falsch ist, dass in dieser Anerkennung ein „mittelbarer“ Beweis für die objective Giltigkeit unsrer Kategorien enthalten sei. Ist einmal erkannt, dass unsre Verstandesbegriffe sammt und sonders in unsrer räumlichen Anschauung wurzeln, so ergibt sich eben, dass uns die Möglichkeit abgeschnitten ist, durch ihre Ausdehnung über das Gebiet unsrer Erscheinungswelt eine objective Erkenntniss des Transcendenten zu gewinnen. Damit wird keineswegs geleugnet, dass den Formen unsres Anschauens und Denkens eine objective Gesetzmässigkeit zu Grunde liege, welche in dem Wesen des transcendenten Ich und seiner Wechselbeziehung mit dem transcendenten Object begründet sei. Nur ist diese objective Gesetzmässigkeit für uns nicht erkennbar. Ebenso unzutreffend ist das bekannte, von Hartmann erneute Dilemma: dass man das „Ding an sich“ entweder als „Causalität der Erscheinungen“ fassen, also die „transcendente“ Anwendung der Causalitätskategorie zugestehn müsse,

Ist das was aller Erfahrung zuvorkommt oder das aprioristische Element unsrer Erkenntniss eben die in unsrer Organisation gelegene Form, die Empfindungseindrücke aufzufassen und zu ordnen, so ergibt sich von selbst, dass jeder Versuch, mittelst dieses „Apriori“ „hinter“ unsere Erscheinungswelt zu gelangen, ein vergeblicher ist. So wenig wir hinter unser Auge ein zweites Auge einzusetzen vermögen, um zu sehen, wie sich die Dinge die unser Auge schaut hinter dem Bilde auf der Netz-

oder aber, wenn es nur ein „Grenzbegriff“ sei, die Erfahrungswelt in ein blosses Product der geistigen Organisation auflöse, also von dem kritischen Standpunkte Kant's auf den subjectiv idealistischen Fichtes hinübertrete. Das „Ding an sich“ ist ja doch keine „Ursache hinter der Erscheinung“, die der letzteren selbst wieder auf räumliche Weise zu Grunde läge, sondern das vorausgesetzte objective Wesen des Erscheinungsdinges, im Unterschiede von seinem durch unsre Organisation bedingten Anschauungsbilde. Dieses mein Anschauungsbild oder meine Vorstellung ist ja nicht das angeschaute und vorgestellte Object selbst, sondern nur die von mir hinzugebrachte Weise es aufzufassen. Ich leite das „Ding an sich“ nicht etwa mittelst der Kategorie der Causalität aus der Erscheinung ab, sondern unterscheide an der Erscheinung selbst einen objectiven und einen subjectiven Factor. Obwohl ich nun aber im Gedanken von dem subjectiven Factor abstrahiren kann, so kommt doch meine Vorstellung des Objects, eben weil ich dasselbe nur in der Vorstellung habe, von der subjectiven Anschauungs- und Vorstellungsform nicht los. Eben darum ist das „Ding an sich“ für mein Erkennen ein blosser Grenzbegriff, d. h. ein Begriff, den ich aufstellen muss, um mich in meiner Erscheinungswelt „orientiren“ zu können, der mir aber keinerlei positive Einsicht in die Beschaffenheit des objectiven Factors der Erscheinung gewährt. Mit dieser Einsicht in den Begriff des „Dinges an sich“ bin ich aber noch lange nicht dem subjectiven Idealismus verfallen. Die Thatsache, dass ich es bin, der diesen Grenzbegriff aufstellt, besagt doch nicht, dass das mit diesem Ausdruck gemeinte, meinem Erkennen übrigens unzugängliche, objective Dasein lediglich ein Product meiner Vorstellung sei. Allerdings ist es unser Denken, welches zwischen Wesen und Erscheinung, „Ding an sich“ und Vorstellungsobject unterscheidet. Aber diese Unterschiede sollen das doppelte Verhältniss ausdrücken, in welchem die Objecte zu unserem Vorstellen stehn: einmal als Factoren, zum andern als Producte der Vorstellung. Wer dem gegenüber einwenden wollte, dass ich damit die Ursache zur Wirkung, die Wirkung zur Ursache mache, bewiese damit nur, dass er den Nerv obiger Deduction nicht verstanden hätte.

haut ausnehmen würden, so wenig sind wir im Stande, hinter das in den Formen unsres Erkennens aufgefasste Weltbild zu kommen, und zu erkennen, wie sich die Welt abgesehen von unserm menschlichen Erkennen ausnehmen würde. Es ist dies ebenso vergeblich, als wenn man den verborgenen Grund unsrer Organisation, vermöge dessen im Acte der Anschauung das anschauende Subject vom angeschauten Objecte sich trennt, mittelst derselben Form der Anschauung, welche nur auf anschaubare Objecte sich bezieht, selbst zum Gegenstande der Anschauung glaubt machen zu können. Ist einmal der Ursprung des Apriori erkannt, so ist jeder Versuch, den Bereich unsrer Erfahrung zu überschreiten, einfach eine *contradictio in adjecto*. Erscheinung ist in der That „Alles was wir haben;“ die Erscheinungswelt ist die Welt unsrer Wirklichkeit und das einzig mögliche Object wissenschaftlicher Erkenntniss. Diese Erkenntniss reicht soweit, als wir mit den in unsrer Organisation begründeten Formen des Anschauens und Denkens die Gesetzmässigkeit in der Abfolge der Erscheinungen erkennen. Aber auch diese Gesetzmässigkeit selbst, das letzte Objective in der Erscheinungswelt, beruht, soweit sie ein Gegenstand unsrer Erkenntniss ist, ja selbst wieder auf unsrer Organisation. Wir müssen um der Begrenztheit unsrer Erfahrung willen annehmen, dass diese Erscheinungswelt, zu welcher ja das empirische Ich selbst, soweit wir es erkennen können, mitgehört, kein ausschliessliches Product unsres subjectiven Bewusstseins, sondern der Reflex eines objectiven Daseins in unserm Bewusstsein ist. Eben hierdurch entsteht uns als letzter Grenzbegriff unsrer Erkenntniss der Begriff eines „Dinges an sich,“ welches unwillkürlich als „Ursache der Erscheinungen“ vorgestellt wird, im Grunde aber nur eine problematische Bezeichnung für die Begrenztheit unsrer Erfahrung ist. Ueber diese Grenze hinaus gibts für die Wissenschaft nur noch Vermuthungen und Postulate.

Das „Ding an sich“ oder das Noumenon im negativen Sinne ist zunächst eben das Object unsrer Erfahrung und unsres erfahrungsmässigen Erkennens selbst, sofern wir

im Gedanken das, was in unserm Erfahren und Erkennen auf Rechnung des subjectiven Factors kommt, davon abziehen. Dieses „Ding an sich,“ das Wesen in der Erscheinung, wird in unendlicher Annäherung in dem Maasse erkannt, als wir von einer Stufe der Betrachtung zur andern fortschreitend das subjective Element unsrer Vorstellung ausmitteln und eliminiren. Was auf der einen Stufe als Wesen erkannt wird, ist auf der nächsten selbst wieder Erscheinung. Das „Ding an sich“ ist also hier gleichsam in steter Flucht vor dem Erkennen begriffen. Es bezeichnet nicht sowol ein unsern räumlichen Erscheinungen selbst wieder auf räumliche Weise zu Grunde liegendes Dasein, als vielmehr das auf jeder Stufe für die Forschung übrig bleibende Problem. Aber die ewig unverrückbare Grenze bleibt eben die Form unsrer Anschauung selbst, die auf festen Gesetzen beruhende Subjectivirung des Objectiven. Was wir zuletzt erkennen, sind Relationen der Erscheinungen und Erscheinungsgruppen, die wir auf „Gesetze,“ d. h. auf allgemeine Formeln bringen, in denen wir die Wirksamkeit bestimmter „Kräfte“ als letzter von unserm Denken vorausgesetzter Einheiten der Erscheinungsgruppen zusammenfassen. Wie weit die Wissenschaft in der Erforschung dieser Gesetzmässigkeit gelangen werde, ist niemals im Voraus zu ermessen. Hier gibt es wohl ein ignoramus gegenüber jedem noch ungelösten Probleme, dagegen wäre jede Proclamation eines ignorabimus voreilig. Aber jedes erkannte Gesetz setzt die Thätigkeit der Kräfte, deren Verhältniss es bestimmt, immer schon voraus. Das Wesen dieser „Kräfte“ selbst bleibt uns unbekannt: das Wort „Kraft“ ist ein Hilfsausdruck der nichts erklärt. Die letzten „Ursachen“, auf welchen die Erscheinungen und ihre Gesetze beruhen, liegen jenseits aller Erfahrung und damit jenseits aller wissenschaftlichen Erkenntniss. Wir wissen weder was das transcendente Subject, noch was das Object des Erkennens in seinem alle Erfahrung selbst erst bedingenden Wesen ist. Wie der Punkt, an welchem Subject und Object für uns sich scheidet, so entzieht sich

auch der letzte Grund dafür, dass es überhaupt erkennende Subjecte und der Erkenntniss zugängliche Objecte gibt, und damit das tiefste Wesen beider aller Erkenntniss. Wir können weder die Reihe des Bewusstseinsacte auf die Reihe der räumlichen Erscheinungen, noch diese auf jene reduciren, und postuliren daher eine transcendente Einheit beider. Das „Ding an sich“ oder das Noumenon im positiven Sinne, dieser supponirte Grund alles Denkens und Daseins überhaupt, ist wissenschaftlich nicht einmal mit Sicherheit erweislich, geschweige denn erkennbar. Wir können vermuthen, dass Denken und Dasein, Bewusstsein und Erscheinung auf eine höhere Einheit zurückweisen, und wir können diese Vermuthung mit dem Einheitstrieb unsres Geistes, also mit dem Hinweise auf eine unsrer Organisation entspringende Nöthigung legitimiren. Aber wir können nicht wissen, ob dieser postulierte Einheitsgrund unsrer Welt räumlich oder unräumlich ist, ob er mit dem Inbegriff alles Seins überhaupt, dem „Universum,“ oder der Totalität der lebendigen Kräfte zusammenfällt, oder ob er vielmehr zur objectiven Welt sich ähnlich verhält, wie das transcendente Ich zu unserer Erscheinungswelt. In beiden Fällen erheben wir uns über das erfahrungsmässig Gegebene durch einen Act producirender Anschauung, verlassen also den festen Boden wissenschaftlichen Erkennens. Allerdings aber ist es keineswegs gleichgiltig, welche von beiden Anschauungen wir vorziehen. Einem an naturwissenschaftliche Betrachtung gewöhnten Denken wird die erstere näher liegen, nach welcher auch das menschliche Geistesleben in den gesetzmässigen Zusammenhang natürlicher Kräfte hineingestellt, also als Product räumlicher Bewegungsvorgänge aufgefasst wird. Umgekehrt wird ein der Betrachtung des geistigen Lebens zugewendetes Denken der entgegengesetzten Anschauung zuneigen, welche auch die Phänomene der Natur auf einen geistigen Grund, den gesetzmässigen Naturzusammenhang auf die Bethätigung einer höchsten Vernunft zurückführt. Die ganze Weltanschauung wird eine andere, je nachdem wir die erstere

oder die letztere Annahme vorziehen. In ihrem abstracten Gegensatze zur erstern führt die letztere zu einem absoluten Idealismus, dem auch die Natur nur als unendlich explicirter Menscheng Geist, die Gesetzmässigkeit der Natur nur als die den Dingen immanente Logik erscheint. Während aber eine Weltbetrachtung, welche in der mechanischen Bewegung einfacher Elemente die letzten Ursachen der Dinge sucht, ausser Stande ist, den That-sachen unsres Bewusstseins, vor Allem der Würdigung unsres Geisteslebens als einer dem Naturmechanismus gegenüber höheren Seinsweise zu genügen, ist auf dem Boden einer idealistischen Weltanschauung eine Vermittlung möglich, welche uns den Vorthail gewährt, die natürliche Bedingtheit des menschlichen Geisteslebens und damit die Stetigkeit des empirischen Causalzusammenhangs unbefangen einräumen und dennoch den Geist als letzten Daseinsgrund der Natur betrachten zu können. Es eröffnet sich hierdurch die Aussicht auf eine höhere Wirklichkeit, zu welcher sich diese für unser Erkennen allein existirende Wirklichkeit nur wie der Reflex im Spiegel unsres Bewusstseins verhält, und die Wissenschaft muss die Möglichkeit offen lassen, dass diese ideale Betrachtung dem unserm Erkennen verborgenen Sein näher steht, als die wissenschaftliche Erkenntniss selbst, die auf die Welt der Erscheinung beschränkt bleibt. Ihre Legitimation erhält eine solche ideale Weltanschauung durch die Erwägung, das unser Geist sich nur dadurch im Bewusstsein seiner höhern Würde gegenüber allem Naturdasein behaupten kann, dass er sich zur innern Anschauung eines überräumlichen und überweltlichen Seins erhebt. Aber wir müssen zugestehen, dass das wissenschaftliche Erkennen in dieses Gebiet der Ideale nicht hinaufreicht. Der praktische Werth einer solchen Weltanschauung wird in dem Grade beruhen, als sie die Selbstbehauptung unseres Geistes gegenüber dem Mechanismus der Erscheinungen zu sichern, den Werth unsres Daseins zu erhöhen vermag. Ihr wissenschaftlicher Werth beruht in dem Maasse, als es gelingt, ohne Zwang die That-sachen unsrer

Erfahrung ihr einzugliedern. In dem Maasse, als es uns gelingt, aus jener idealen Anschauung Sinn und Bedeutung, Zweck und Zusammenhang der Erscheinungswelt zu deuten, wird sie vor dem Verdachte bewahrt, blosser „Dichtung“ zu sein. Aber darum wird sie selbst noch nicht zur wissenschaftlichen Erkenntniss erhoben.

Innerhalb des Erfahrungsgebietes selbst kommt es nun praktisch auf dasselbe hinaus, ob man sich die Grenzen unsres Erkennens jederzeit gegenwärtig hält oder nicht. Wo die Naturforschung Uebergriffe ins Gebiet der Philosophie versucht, ists in der Ordnung, sie an das *ignoramus und ignorabimus* zu mahnen. Aber innerhalb ihres eigenthümlichen Bereiches kann sie immerhin getrosten Muthes an die exacte Forschung gehn. Für die Specialforschung ist es gleichgiltig, ob man die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen nur für unsere Erscheinungswelt gelten lässt, oder ob man dadurch das innere Wesen der Dinge selbst zu ergründen meint. Die Erscheinungen sind die gegebenen Thatsachen, mit denen die Wissenschaft zu thun hat; den diese Thatsachen verbindenden Causalzusammenhang aufzusuchen und auf die entsprechenden „Gesetze“ zurückzuführen, bleibt ihre unermessliche aber auch ihre einzige Aufgabe, der sie eben darum unablässig nachstreben muss, weil der Causalbegriff in der Natur unsers Geistes begründet ist, eben darum aber innerhalb unsrer Erscheinungswelt unbeschränkte Geltung hat. Die Erkenntniss jenes Causalzusammenhangs ist für sie daher die Erkenntniss des „Wesens“ der Dinge; soweit sie in dieser Erkenntniss fortschreitet, dringt sie daher wirklich „ins Innere der Natur.“ Auf dem Gebiet empirischer Forschung sind also alle Reflexionen über das „Ding an sich“ und sein Verhältniss zur Erscheinung ziemlich müssig; denn wir können ja doch die Dinge niemals anders erkennen, als unser Erkenntnissapparat uns dies gestattet.

Ganz anders steht es dagegen, sobald wir das Gebiet der Erfahrung verlassen und den letzten Principien der Dinge nachfragen wollen. Hier richtet die für die Spe-

cialforschung ganz unverfängliche Identificirung von Erscheinungen und Dingen namenlose Verwirrung an. Der Satz, dass die Erkenntniss der Gesetze des Geschehens die Erkenntniss des Wesens der Dinge sei, besagt, als metaphysischer Lehrsatz gemeint, etwas völlig Anderes, als wenn er nur als Regel für die empirische Forschung verstanden wird. Denn dann besagt er, dass die Gesetzmässigkeit des erfahrungsmässigen Geschehens zugleich die metaphysischen Principien der Dinge enthalte, der Idealgrund und der Realgrund alles objectiven Daseins zugleich sei und trotz aller Verwahrungen gegen die „aprioristische Weltconstruction durch das reine Denken“ in der Hegel'schen Philosophie wirds dabei bleiben, dass diese Identificirung der logischen Gesetze unsers Denkens mit den metaphysischen Principien der objectiven Welt das *πρῶτον ψεῦδος* aller jener Begriffsdichtungen bildet, welche eine exacte metaphysische Erkenntniss des objectiven Daseins zu bieten verheissen. Eben darum weiss ich recht wohl, warum ich der Metaphysik gegenüber so streng auf der Forderung der Selbstbescheidung bestehe, welche ich allerdings der Naturwissenschaft nicht „predige“, nämlich solange als sie exacte Wissenschaft bleibt und nicht selbst wieder Metaphysik wird. Wie es mit der Glaubenslehre sich verhält, wird sich nachher zeigen. Zunächst kommt es mir nur darauf an, die Möglichkeit eines exacten Wissens der letzten Gründe der Dinge aufs Allerbestimmteste in Abrede zu stellen.

Die Metaphysik ist Wissenschaft nur sofern sie sich darauf beschränkt, Kritik unserer Begriffe zu sein. Sobald sie mehr sein und eine einheitliche Weltanschauung aufbauen will, geht sie über die Grenzen des exacten Wissens hinaus, und wenn sie dennoch den Anspruch streng wissenschaftlichen Erkennens erhebt, wird sie zum Irrlicht.

Es ist begreiflich, dass die „Metaphysiker“ aller Schulen gegen die hier präcisirte philosophische Grundstellung die Anklage des Skepticismus erheben. In diesem Vorwurfe stimmt auch Dörner ganz mit Biedermann

überein, wie verschieden auch sonst die philosophische und die theologische Grundstellung beider Männer ist. Dorner rühmt es an Biedermann, dass er im Gegensatze zu mir doch eine speculative Erkenntniss in der Dogmatik für möglich hält, wenngleich er zu den Resultaten der Biedermannschen Speculation sich im directesten Widerspruche weiss und mich andererseits wieder dort, wo er einen sachlichen Unterschied meiner Dogmatik von der Biedermannschen entdeckt, dafür belobt, dass ich durch die Lockungen Biedermanns mich nicht habe verführen lassen! Hier haben wir einen schlagenden Beleg für das Urtheil von A. Lange, dass die Anhänger geschlossener Systeme ungeachtet des schroffsten Widerspruchs ihrer Lehren doch mehr mit einander sympathisiren, als mit den „Skeptikern.“ Dorners speculatives Erkennen geht grade auf Rettung eben jenes „supranaturalistischen Realismus“ hinaus, welchen Biedermann für den alten theologischen Adam erklärt, dem man nicht blos halb, sondern völlig den Abschied geben müsse. Weil aber beide in dem, was ich das mystische Element in der Religion nenne, einen Rest dieser supranaturalistischen Metaphysik wiederzufinden vermeinen, so werde ich andererseits von Dorner für meine Mystik, die freilich mit meinem „Skepticismus“ im Widerspruch stehen soll, belobt, während Biedermann hier umgekehrt immer wieder bei mir die bewusste „Spalte“ entdeckt, welche durch immanente Metaphysik zu schliessen sein ernstes Bemühen ist. Aber wenn nur — muss ich gegen Dorner bemerken — nicht mein angeblicher „Skepticismus“ mit meiner Mystik so unzertrennlich zusammenhinge, dass letztere vielmehr nur als Consequenz meiner kritischen Stellung zur metaphysischen Speculation sich ergibt, und wenn nur — füge ich gegen Biedermann hinzu — jene „Spalte“ soweit sie wirklich vorhanden ist, überhaupt anders sich schliessen liesse, als durch eben jene metaphysische Begriffsdichtung, deren Selbsttäuschungen ich im Obigen glaube nachgewiesen zu haben!

Nach Biedermann wurzelt meine „Scheu“ oder wie ein anderer Recensent sich ausgedrückt hat „Angst“ vor

der Metaphysik in der berechtigten Kritik der alten transcendenten Metaphysik, welche eine übersinnliche Welt hinter dieser sinnlichen Welt statuirt. Aber indem ich nun allzuskeptisch auch von der immanenten Metaphysik nichts wissen wolle, führe dieses mich doch wieder dazu, einen Rest der alten nur mittlerweile um all ihren Inhalt gebrachten transcendenten Metaphysik zu erneuern; das „zu skeptisch“ führe also ein „zuwenig kritisch“ nach sich.

Wie es mit jenem „Reste“ transcedenter Metaphysik bei mir wirklich stehe, wird sich gleich zeigen. Zunächst bemerke ich nur, dass ich auch die „immanente“ Metaphysik Biedermanns meinerseits nur als eine transcendente zu bezeichnen weiss, freilich nicht in dem Sinne, als ob sie hinter der sinnlichen Welt noch eine andere, übersinnliche Welt statuirt, wohl aber insofern, als auch sie das Gebiet der Erfahrung und damit der exacten Forschung durch dogmatische Sätze transcendirt. Sie transcendirt dasselbe aber wie gezeigt, durch die Voraussetzung, dass das unsrer Wirklichkeit zu Grunde liegende Sein ohne zurückbleibenden Rest auf exact-logischem Wege bestimmt werden könne. Ob man nun in der Weise des absoluten Idealismus den letzten Grund alles Daseins in den unsrer Welt immanenten „logischen Principien“ findet, dagegen ein dieser immanenten Gesetzmässigkeit selbst zu Grunde liegendes Princip um kein transcendentes x übrigzubehalten perhorrescirt, oder ob man umgekehrt im Sinne des supranaturalistischen Realismus eine übersinnliche Welt hinter dieser Sinnenwelt statuirt — in beiden Fällen hat man die Grenzen unsrer wissenschaftlichen Erkenntniss transcendirt: dort durch die Leugnung, hier durch die Behauptung eines transcendenten Seins noch jenseits unsrer empirischen Welt. Eben diese formale erkenntnisstheoretische Transcendenz habe ich fernhalten wollen und damit freilich zugleich, ebensogut wie die dogmatistische Forderung einer rein immanenten Metaphysik, auch die dogmatistische Behauptung einer supranaturalistisch realen, d. h. doch wieder in den Anschauungsformen unsrer Erscheinungswelt vorge-

stellten Transcendenz. Dagegen ist mir die Annahme eines unbekannten letzten Grundes unsrer Welt lediglich ein Grenzbegriff, welchen aufzustellen ich vermöge meiner intellectuellen Organisation mich genöthigt finde, von dem ich aber wissenschaftlich weder ausmachen kann, dass ihm eine objective Bedeutung zukommt, noch auch dass ihm eine solche abzusprechen ist. Dass dieser Grenzbegriff für die religiöse Betrachtung constitutive Bedeutung gewinnen kann, zeigt meines Erachtens nur, dass die religiösen Anschauungen einen wesentlich andersartigen Ursprung haben als die wissenschaftlichen Erkenntnisse. Gesetzt nun, es entstände mir auf dem Boden der Religion allerdings wieder ein Rest von realer Transcendenz, so läge dies doch nicht an meiner Philosophie, welche, möge man sie nun skeptisch oder richtiger kritisch heissen, für jenen vermeintlichen Rückfall in die transcendente Metaphysik jedenfalls nicht verantwortlich gemacht werden könnte.

Doch schon vor dem Eintreten in die eigentlich theologische Discussion wird es gut sein, jenen Rest von realer Transcendenz, den die von mir gelassene Spalte übrig lassen soll, noch mit ein paar Worten zu beleuchten. Soll unter „Transcendenz“ die Behauptung „einer übersinnlichen Welt hinter der sinnlichen“ gemeint sein, so habe ich schon ausgeführt, dass ein der räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt auf räumliche und zeitliche Weise zu Grunde liegendes Ding an sich eine völlig müssige Vorstellung ist. Anders als in den Formen von Raum und Zeit können wir die Dinge überhaupt nicht erkennen; was aber Raum und Zeit etwa abgesehen von unsrer Anschauung seien, wissen wir nicht und können es nicht wissen. Wir können die logische Möglichkeit eines Raumes, der andere Verhältnisse als unsre würfelförmige Raumvorstellung aufwiese, ebensowenig bestreiten, als einsehn; jene gedachte Möglichkeit hat also, weil sie absolut unvorstellbar ist, für unser Erkennen höchstens eine kritische, keine positive Bedeutung. Aehnlich steht es mit dem Begriffe einer Zeit, welche andere Verhältnisse

aufwiese, als unsre Vorstellung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Stellen wir uns aber das Ding an sich in den Formen unsers Raumes und unsrer Zeit vor, so haben wir lediglich unsre Erscheinungswelt phantastisch verdoppelt. Eine übersinnliche Welt, welche dieser unsrer Erscheinungswelt selbst wieder auf räumliche und zeitliche Weise zu Grunde läge, ist also ein leeres Vorstellungsgebilde. Aber hieraus folgt noch nicht, dass der räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt eben nur das den Erscheinungen immanente Gesetz zu Grunde liege, und dass dieses Gesetz lediglich eine unsrer Welt innewohnende logische Nothwendigkeit sei. „Gesetz“ ist ja gar nichts Anderes als eine allgemeine Formel für die Verknüpfung von Erscheinungen; „logische Nothwendigkeit“ gar nichts anderes, als die in unsrer Organisation begründete Weise jene Verknüpfung aufzufassen. Den Realgrund der Erscheinungswelt habe ich mir mit diesen Begriffen noch lange nicht erschlossen.

Wenn ich mir nun den Begriff eines solchen Realgrundes, tiefer eines letzten Einheitsgrundes meiner Erscheinungswelt und meines diese Erscheinungswelt erkennenden Bewusstseins bilde, so habe ich hiermit freilich wenigstens in der Vorstellung die Erscheinungswelt transcendirt. Da aber dieser Einheitsgrund meinem wissenschaftlichen Erkennen schlechthin unzugänglich bleibt, so bekenne ich mich in diesem Sinne wirklich zu der Annahme eines transcendenten x , und fordere eben darum, weil es ein unser Erkennen schlechthin transcendirendes ist, den Verzicht auf jede diesen transcendenten Grund dennoch wieder erkennen wollende Metaphysik. Eine „immanente Metaphysik“ dagegen, welche dieses x völlig aufzulösen verheisst, langt entweder bei der materialistischen Hypothese, oder beim Panlogismus an. Jener ist „Geist“ eine Function der räumlichen Bewegung, dieser der alles räumliche Dasein producirende Begriff. Beiden ist das räumliche Dasein, wie wir es anschauen, die einzige Wirklichkeit. Beiden Standpunkten, die übrigens leicht genug in einander übergehen,

bestreite ich das Recht, den Anspruch auf wissenschaftliche Lösung des Welträthsels zu erheben.

Ich höre schon den Einwand, eben jene von mir geübte Selbstbescheidung sei selbst nichts Anderes als ein unaufgelöster Rest sinnlicher Vorstellung. Mein kritischer Satz, dass der letzte Einheitsgrund alles Denkens und Daseins für die exacte Forschung schlechthin unerkennbar bleibe, setze ja eben das Vorhandensein eines von der „objectiven Vernunft“ noch unterschiedenen Urgrundes, also eines transcendenten Dinges, Wesens oder Subjectes voraus. Wenn ich nun gleich diesen transcendenten Grund als unerkennbar bezeichne, so sei dieses Urtheil eigentlich nur das caput mortuum der Abstraction, welche den dem Weltprocesse immanenten Einheitsgrund als ein besonderes Ding noch hinter dem Weltprocesse bezeichne, von welchem Dinge dann freilich nur die alles lebendigen Inhalts entleerte Form der Existenz, $=x$, behauptet werden könne. Eben darum müsse man den mit solch abstract sinnlichen Vorstellungen sich abarbeitenden Verstand dadurch zur Vernunft bringen, dass man durch consequentes Denken jenen, allerdings vom Verstande mit Recht geforderten Einheitsgrund der Welt derselben wirklich immanent setze, d. h. mit der objectiven Vernunft, dem Gesetz, dem Wesen etc. der Welt identificiren. Aber wenn ich nun auch diesen „consequenten“ Schritt willig vollziehe, was habe ich dann Anderes gethan, als dass ich nun jene „objective Vernunft“ als die reine Form der Denkhätigkeit ohne denkendes Subject vorgestellt habe? In demselben Momente aber, in welchem ich diese reine Form des logischen Denkens — den Hegel'schen Begriff — als schöpferisches Weltprincip auffasse, habe ich dieselbe selbst wieder durch einen nur noch subtileren Anthropomorphismus hypostasirt. „Der absolute Geist — so hören wir bei Biedermann — ist der actus purus durch den der gesammte Weltprocess ist,“ das erste Moment dieses actus purus ist „das ewig allgegenwärtige Aussich- und Aussersich-setzen des räumlich-zeitlichen Daseinsprocesses der Welt.“ Ich frage: was ist mit diesen

Bestimmungen anders geschehen, als dass die Form des logischen Denkens, welche zugleich die der Welt immanente Logik sein soll, zum sich selbst im Setzen des äussern Daseinsprocesses der Welt setzenden realen Subjecte dieses Objectivirungsprocesses verwandelt worden ist? Die Form des logischen Denkens ist als solche zugleich denkende und schaffende Thätigkeit; diese Thätigkeit soll zwar gedacht werden ohne ein „hinter ihr“ vorgestelltes Subject, aber dafür wird sie selbst zum denkend-schaffenden oder schaffend-denkenden Subjecte personificirt!

Es fällt mir nun keinen Augenblick ein, eine Weltanschauung bestreiten zu wollen, welche den letzten Einheitsgrund alles Denkens und Daseins als denkend-schaffendes Subject, also wenn auch noch so widerstrebend, nach Analogie des menschlichen Bewusstseins vorstellt. Diese Weltanschauung ist im Gegentheil auch die meinige. Was ich bestreite, ist lediglich dieses, dass diese Weltanschauung Wissenschaft sei, oder dass sie auf „exact-logischem“ Wege erwiesen werden könne. Ich kann auch in jenen abstracten Bestimmungen Biedermann's nichts Anderes als abstract-sinnliche Vorstellungen sehn. Was ich an seinem eignen Beispiel hier zeigen wollte, ist lediglich dieses, dass unser Denken, auch wenn es den durch die kritische Verarbeitung unsrer Vorstellungswelt gewonnenen „Gedanken“ vollzieht, darum doch von der Vorstellung nicht loskommt. Anstatt also an der unlösbaren Aufgabe, den vorausgesetzten Einheitsgrund der Welt exact-logisch zu erkennen, mich abzumühen, postulire ich mit dem klaren Bewusstsein, dass ich damit die Grenzen unsres Erkennens überschreite, ein absolutes, den gesamten Weltprocess denkendes und schaffendes Subject. Ich rede mir nicht ein, dass ich aus dem logischen Begriffe der Gesetzmässigkeit alles Geschehens ein absolutes Realprincip der Welt herausklauben könnte. Ebenso wenig beanspruche ich, dieses von mir nicht auf wissenschaftlichem Wege erwiesene, sondern lediglich als letzten Einheitsgrund der Welt postulierte absolute Subject wissenschaftlich er-

kennen zu können. Ich habe mir mit den Kategorien meines in der räumlich-zeitlichen Anschauung wurzelnden Denkens eine Vorstellung gebildet, von der ich weiss, dass sie nur eine bildliche, analogische ist. Für das wissenschaftliche Erkennen ist jener letzte Einheitsgrund der Welt ein blosser, aber unvermeidlich mir entstehender Grenzbegriff, ein transcendentes, d. h. eben mein Erkennen transcendirendes x, von dem ich nicht einmal zu erkennen vermag, ob es der objectiven Welt immanent oder transcendent sei. Für die ideale Anschauung aber ist jener Einheitsgrund absolutes Subject und eben diese ideale Anschauung gewinnt für mein religiöses Bewusstsein constitutive Bedeutung. Das absolute Subject ist Gott, ist mein Gott, zu dem ich mich in jedem Glaubensacte erhebe, und dessen wirksame Gegenwart ich in jedem frommen Lebensmomente von Neuem erfahre. Wer diesem Standpunkte den Vorwurf des Skepticismus macht, der bedenke wenigstens, dass an die Selbstgewissheit des religiösen Bewusstseins keine Skepsis des Verstandes heranreicht. Und er bedenke ferner, dass kein metaphysischer Beweis, und möchte man seine logische Strenge noch so zuversichtlich rühmen, von ferne an diejenige Gewissheit heranreicht, welche die einfache Thatsache der religiösen Erfahrung unmittelbar in sich schliesst.

(Schluss folgt.)

Der Positivismus in der neueren Philosophie.

II. Englische Philosophen. 2. Herbert Spencer.

Von

Bernhard Pünjer.

Wesentlich derselbe Geist des Empirismus ist es, der uns in den Schriften des noch lebenden Englischen Denkers Herbert Spencer entgegentritt. In einem Punkt unterscheidet er sich durchaus von seinem Landsmann: während St. Mill alle metaphysischen Fragen möglichst bei Seite lässt, nur gelegentlich sich als Anhänger Berkeley's bezeichnet und betont, dass mit Comte's Positivismus die Annahme der Welschöpfung durch einen Intellekt durchaus vereinbar sei, erklärt Spencer die Annahme eines allerdings unbekannten Grundes des Alls für durchaus nothwendig. Sein Verhältniss zu Comte näher zu erörtern gab ihm ein Artikel der „Revue des Deux Mondes“ vom 15. Febr. 1864 Veranlassung, der ihn als dessen Schüler und Nachfolger erscheinen lässt. Seine (unzweifelhafte) Selbständigkeit zu wahren, weist er darauf hin, dass er die charakteristischen Lehren des Positivismus, die Annahme der drei Perioden menschlicher Erkenntniss, die Hierarchie der Wissenschaften, den Verzicht auf eine Erkenntniss der Ursachen, durchaus abweise. Wenn er aber seine Uebereinstimmung erklärt in folgenden Lehren, dass alles Wissen aus Erfahrung stamme, sowohl das durch Individuen erworbene, als das von früheren Generationen überlieferte, dass alles Wissen phänomenal oder

relativ sei, dass die Anwendung metaphysischer Entitäten zur Erklärung der Ursachen der Phänomene zu verwerfen, dass die Natur auf allgemeine, unwandelbare Gesetze des natürlichen Geschehens zurückzuführen sei, — so hat er entschieden Recht mit der Behauptung, dass diese Sätze von Comte weder zuerst ausgesprochen, noch besonders ausgeführt und neu begründet sind, bekundet aber ebenso entschieden, dass der Geist seines Philosophirens im Wesentlichen derselbe ist, wie derjenige des französischen Positivisten.

Nach Veröffentlichung einer Reihe von kleineren und grösseren Aufsätzen und Schriften begann Herbert Spencer im Jahr 1860 sein „System der synthetischen Philosophie“ herauszugeben, das zehn Bände umfassen soll. Erschienen sind bis jetzt „die Grundlagen der Philosophie“ (1 Bd.), die „Principien der Biologie“ (2 Bde.) (diese 3 Bde. sind bereits von B. Vetter ins Deutsche übertragen), die „Principien der Psychologie“ (2 Bde.) und die zwei ersten Bände der „Principien der Sociologie“. Der letzte Band der Sociologie und die „Principien der Ethik“ (3 Bde.) sind noch zu erwarten. Für die Beurtheilung des Charakters und der letzten Grundlage des Systems sind natürlich die „First Principles“ von der grössten Bedeutung. Dieselben behandeln zunächst das Unerkennbare, dann das Erkennbare. Jener erste Theil ist zugleich dazu bestimmt, den schroffen Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft aufzulösen. Zum Ausgangspunkt nimmt der Verfasser den Satz: in jedem Irrthum sei etwas Wahres, um so mehr, je allgemeiner er angenommen werde. Aus divergirenden Ansichten gewinne man desshalb die ihnen zu Grunde liegende Wahrheit dadurch, dass man die speciellen, concreten, widerstreitenden Elemente beseitige und das übrigbleibende Gemeinsame festhalte. So betrachtet ergeben z. B. die so stark divergirenden politischen Ansichten von der Uebertragung absoluter Herrschergewalt an den Fürsten bis zur möglichst grossen Einschränkung der Regierungsgewalt die gemeinsame Wahrheit, dass das Handeln des einzelnen Individuums in irgend welche

Grenzen müsse eingeschlossen werden. Nach dieser Methode ist auch betreffs des ältesten und tiefsten Gegensatzes der Ansichten, betreffs desjenigen der Religion und der Wissenschaft eine zu Grunde liegende gemeinsame Wahrheit zu suchen, die naturgemäss nur die allgemeinste sein kann. Um dieselbe zu finden, werden zunächst die religiösen, dann die wissenschaftlichen Grundbegriffe näher erörtert.

Der Grund der Religion liegt nach Spencer in dem Verlangen, die Räthsel des Weltalls zu lösen. Dem Urmenschen, wie jedem civilisirten Kinde drängt sich das Räthsel des Weltalls von selbst auf. „Was ist es?“ und „woher kommt es?“ das sind Fragen, welche nach Lösung verlangen, so oft der Geist sich hier und da über die alltägliche Kleinlichkeit erhebt. Um das Vacuum im Denken auszufüllen, erscheint jede beliebige Theorie geeigneter als gar keine; und indem dieselbe in Folge rasch gewonnener Autorität, oder weil andere fehlen, zur Geltung gelangt, wird sie zur Religion. Nun lässt sich aber über den Ursprung des Universums keine haltbare Hypothese aufstellen. Alle drei Hypothesen nämlich, die überhaupt möglich sind, sind unhaltbar. Die Vorstellung einer Selbst-Existenz als unabhängig von etwas Andreem ist unvollziehbar, weil dieselbe einen Anfang ausschliessen, also unendliche Vergangenheit, ewiges Bestehen einschliessen würde. Die Selbsterschaffung kann nur als ein Hervorgehen aus potentieller Existenz zu aktueller vorgestellt werden, aber potentielle Existenz ist wieder nur als ein Ding, also als aktuelle Existenz vorstellbar, so dass die Frage nur in infinitum zurückgeschoben würde. Die von Theologie und Philosophie allgemein angenommene Schöpfung der Welt durch ein äusseres Agens ist in Gedanken nicht realisirbar, weil sie uns zur Vorstellung einer Schöpfung aus Nichts, sowie der Schöpfung von Raum und Zeit hinführt. Auch würde die Frage nach der Entstehung des äussern Agens nur wieder auf dieselben unvollziehbaren Vorstellungen führen. — Dieselbe Schwierigkeit, dass wir nämlich genöthigt werden, gewisse Vor-

aussetzungen zu machen, dann aber ausser Stande sind, dieselben in Gedanken wiederzugeben, erhebt sich bei Betrachtung des inneren Wesens des Universums. Die Einwirkungen auf unsere Sinne zwingen uns zur Annahme einer Ursache, wodurch wir fortgehend zur Annahme einer ersten Ursache, einer absoluten hingedrängt werden. Aber auch dieser Begriff ist undurchführbar, weil, — hier eignet Spencer sich ganz die Argumentation von Mansel, eines Anhängers von William Hamilton an, — der Begriff des Absoluten alle Relativität ausschliesst, die mit dem Begriff der Ursache nothwendig verknüpft ist, weil das Wirken der ersten Ursache weder frei noch nothwendig zu denken ist, weil der Hervorgang des Relativen aus dem Absoluten unerklärbar ist. — Damit ergibt sich als Resultat: Jeder religiöse Glaube ist eine aprioristische Theorie vom Universum; bei aller Verschiedenheit der einzelnen Religionen sind wenigstens darin alle einig, „dass die Existenz der Welt mit allem, was sie enthält und allem was sie umgibt, ein Geheimes sei, das stets nach Aufklärung verlangt.“ „Die Allgegenwart von etwas, das unser Verstehen übersteigt,“ ist nicht bloss der allen Religionen gemeinsame Glaube, es ist zugleich derjenige Glaube, der auch von der schonungslosesten Kritik unangetastet bleibt. Diese Wahrheit muss zugleich diejenige sein, in der Religion und Wissenschaft ihre Versöhnung finden, die Wahrheit nämlich, dass „das Wesen (die Macht), welches sich uns im Universum offenbart, durchaus unerforschlich ist.“

Auch die wissenschaftlichen Grundbegriffe sind völlig undenkbar und unvorstellbar. Raum und Zeit werden entweder als objectiv oder als subjectiv betrachtet, aber beides ist gleich unhaltbar. Als objectiv wären sie entweder Attribute von Dingen, aber wir vermögen sie nicht als verschwindend zu denken, auch wenn alle sonstigen Dinge verschwänden, oder selbstständige Dinge, aber während wir ein Ding nur denken können, indem wir demselben Attribute beilegen, ist das betreffs Raum und Zeit unmöglich. Auch sie nach Kant als subjective Formen des

Denkens zu fassen, ist nicht möglich, da sie als solche nicht wieder Inhalt des Gedankens sein könnten. In ähnlicher Weise werden auch die Begriffe der Materie, der Bewegung, der Kraft, als widerspruchsvoll und unvollziehbar erwiesen. Es ergibt sich das Resultat: die wissenschaftlichen Grundbegriffe repräsentiren sämmtlich Realitäten, welche nicht begriffen werden können, führt auch die wissenschaftliche Betrachtung der Dinge dazu, alle Erscheinungen auf Kundgebungen der Kraft im Raume und in der Zeit zurückzuführen, alle geistige Thätigkeit aus Sensationen, als aus ihrem ursprünglichen Material aufzubauen, die Sensationen selbst sind ebenso unerklärlich, wie Kraft, Raum, Zeit; je weiter der Mensch forscht, desto mehr erkennt er, „dass seinem innersten Wesen nach Nichts erkannt werden kann.“

Das bisher gewonnene Resultat ist also dies: die religiösen Grundbegriffe, die über Ursprung und Wesen der Dinge irgend eine Hypothese aufstellen, und die wissenschaftlichen Grundbegriffe, die von den wahrnehmbaren Eigenschaften der Objekte ausgehen und die Abhängigkeitsgesetze derselben möglichst zu verallgemeinern suchen, sie beide liefern uns eine wirkliche Erkenntniss nicht, sondern zeigen bei näherer Betrachtung nur, dass wir einer absoluten Erkenntniss unfähig sind. Dasselbe lehrt uns eine Betrachtung unsres Erkenntnissvermögens und zwar des Denkproductes nicht minder, wie des Denkprocesses. Jedes Erkennen und Begreifen besteht nämlich darin, dass wir eine specielle Thatsache unter ein allgemeines Gesetz und eine allgemeine Thatsache unterordnen. Mag man nun dies Fortgehen von der besondern Thatsache zur allgemeineren als begrenzt bezeichnen oder als unbegrenzt, in jedem Fall ist die oberste Thatsache unbegreifbar, in letzterem, weil wir dieselbe nicht erreichen, in ersterem, weil die allgemeinste Erkenntniss nicht auf eine noch allgemeinere zurückgeführt, also nicht erklärt werden kann. Betreffs des Denkprocesses schliesst sich Spencer an die Erörterungen von William Hamilton an: Unser Geist kann nur das Begrenzte, und zwar das bedingt Begrenzte vor-

stellen und füglich erkennen; alles Denken muss nämlich betreffs seines Gegenstandes Relation, Verschiedenheit, Gleichheit setzen; nur in der richtigen Auffassung dieser drei Verhältnisse besteht die Erkenntniss der Dinge, das Absolute aber liegt seinem Begriff nach ausserhalb dieser Beziehungen, da sowohl Relation als Gleichheit als Verschiedenheit den Begriff des Absoluten aufheben würde. — Dasselbe Resultat ergibt sich aus der Betrachtung des Zusammenhangs zwischen Geist und Welt. Unser Leben nämlich: das physische wie das psychische beruht auf der beständigen Anpassung innerer und äusserer Relationen. Damit ist gegeben, dass auch eine einzelne Function des geistigen Lebens, also auch das Denken, stets relativ ist.

In dieser Beschränkung unsrer Erkenntniss auf das Relative ist also Herbert Spencer vollständig einig mit W. Hamilton und Mansel. Während aber diese daraus den Schluss ziehen, dass „das Absolute und das Unendliche Namen sind, welche, wie das Unvorstellbare und das Unwahrnehmbare, nicht etwa irgend ein Object des Denkens oder des Bewusstseins, sondern vielmehr die Abwesenheit gerade derjenigen Bedingungen bezeichnen, unter denen Bewusstsein möglich ist,“ oder dass „das Absolute bloß als Negation der Vorstellbarkeit vorgestellt wird,“ wir also die positive Existenz von etwas ausserhalb des Phänomenalen Liegendem nicht behaupten dürfen, sucht Herbert Spencer dieser Consequenz zu entgehen. Vom rein logischen Standpunkt, das gibt er zu, ist gegen jene Schlussfolgerung Nichts einzuwenden, vom psychologischen Standpunkt aus glaubt er dieselbe als unrichtig erweisen und dadurch dem Skepticismus entrinnen zu können. Neben dem bestimmten Bewusstsein gibt es nämlich noch ein unbestimmtes, neben vollständigen Gedanken gibt es auch Gedanken, die zu vervollständigen eine Unmöglichkeit ist, die aber dennoch real sind in dem Sinne, dass sie normale Erregungen unsers Denkvermögens darstellen. Alle Gründe, welche die Relativität unsrer Erkenntniss nachweisen, postuliren das wirkliche Vorhandensein von etwas jenseits des Relativen; die Verneinung, zu erfahren, was

das Absolute ist, setzt voraus, dass es ist; die Behauptung, dass wir nur Erscheinungen erkennen, stellt eine Realität vor, deren Erscheinungen sie sind; der Nachweis, dass ein bestimmtes Bewusstsein vom Absoluten für uns unmöglich ist, beruht auf der unvermeidlichen Voraussetzung eines unbestimmten Bewusstseins von demselben. Ueberdies sind die Begriffe des Relativen und Absoluten, wie diejenigen des Ganzen und des Theils, des Gleichen und des Ungleichen, als Correlativa zu denken, von denen ein Glied nicht völlig kann erkannt werden, ohne auch das andre Glied zu erkennen. Der Begriff des Relativen erfordert nothwendig den des Absoluten, da nur durch diesen Gegensatz der Begriff des Relativen klar wird. Nur desshalb, weil unsre Vorstellung vom Absoluten wirklich ist, haben wir den Glauben an die objective Realität, einen Glauben, den wir uns niemals nehmen lassen. Da unser Bewusstsein stets ein Bewusstsein von Bedingtem und Begrenztem ist, wird das Bewusstsein des Absoluten nicht durch einen einzelnen Akt erzeugt, sondern ist das Resultat vieler geistiger Akte. Wir bilden nämlich die Vorstellung des Absoluten aus der Combination aufeinanderfolgender, ihrer Grenzen und Bedingungen entledigter Vorstellungen, dieselbe ist das Abstraktum aller Gedanken.

Damit ist die gesuchte Versöhnung gegeben. Der natürliche Menschenverstand behauptet die Existenz einer Realität; die objective Wissenschaft beweist, dass dieselbe nicht so beschaffen sein kann, wie wir dachten; die subjective Wissenschaft zeigt, warum wir ausser Stande sind, sie zu denken wie sie ist, aber doch genöthigt sind, dieselbe als Realität zu denken, und dies Bewusstsein von einer unerforschlichen und wegen der Unmöglichkeit, ihre Grenzen zu bestimmen; allgegenwärtig zu nennenden Macht, ist gerade das Bewusstsein, auf welches die Religion sich gründet. Von Anfang an hat die Religion diese höchste Wahrheit wenigstens dunkel geahnt, aber wie sehr sie auch darüber wachte, dass die Menschen nicht ganz im Relativen und Alltäglichen aufgingen, da-

neben war sie doch selbst zu allen Zeiten mehr oder weniger irreligiös. Von jeher nämlich behauptete sie, eine gewisse Kenntniss zu haben von dem, was die Erkenntniss übersteigt, und widersprach damit ihrer eignen Lehre; mit Hartnäckigkeit vertheidigte sie diejenigen unhaltbaren Lehren, durch die jene erhabene Wahrheit entstellt ward; aus Zweifel an dem innersten Heiligthum ihres Glaubens wies sie jede wissenschaftliche Untersuchung scheu ab. Von diesen Mängeln gereinigt ward die Religion stets durch die Wissenschaft; sie ist es, welche die Fortschritte der Religion von ihrer niedrigsten bis zur jetzt errungenen hohen Stufe unterstützt, ja, bewirkt hat. Die Conflictte zwischen Religion und Wissenschaft sind nur Folgen ihrer beiderseitigen Unvollkommenheit, — haben erst beide ihre wahre Gestalt erreicht, so herrscht völlige Eintracht, nämlich in der alsdann allgemein anerkannten Ueberzeugung, dass eine unerforschliche Macht existirt, die in allen Erscheinungen offenbar wird.

Ueberschauen wir den bis hierher durchlaufenen Weg noch einmal, so zeigt sich leicht die Schwäche der Argumentation. Zunächst führt die angewandte Betrachtung der sich widerstreitenden Meinungen nicht zur richtigen Beantwortung der von ihnen gestellten Frage, sondern nur zur Darlegung des ihnen gemeinsam zu Grunde liegenden Problems. Z. B. die angestellte Betrachtung der politischen Theorien führt nicht zur richtigen Beantwortung der Frage, wie weit die Gemeinschaft die Freiheit des Einzelnen einschränken dürfe, sondern zeigt nur, dass dieselben sämmtlich dies Problem betreffen. Der, diesen divergirenden Ansichten gemeinsamen Annahme einer solchen Einschränkung steht nun aber die Meinung des Individualismus zur Seite, dass der Einzelne auf die Gemeinschaft gar keine Rücksicht zu nehmen habe. Was ist denn in dieser Controverse die gemeinsame Wahrheit? Zudem hat Spencer bei Anwendung dieses Grundsatzes auf das Verhältniss von Religion und Philosophie sich mehrfach irre leiten lassen. Die Bestimmung der Religion als einer aprioristischen Theorie des Universums,

die Zurückführung derselben auf das Verlangen nach Lösung des Welträthsels zeigt einen Intellektualismus, der nie im Stande ist, das Wesen der Religion wirklich zu begreifen, dem der innere Pulsschlag des religiösen Lebens, das praktische Bedürfniss der Befriedigung aller Sehnsucht und innern Pein des menschlichen Herzens, stets unerreichbar bleibt. Doch diese Begriffsbestimmung zugegeben, so liegt das Gemeinsame doch nicht blos in der Anerkennung eines Unerkennbaren, sondern weit mehr in der Annahme, dass dies an sich Unerkennbare doch irgendwie durch besondere Mittheilung erkennbar werde. Will die Religion das Verlangen nach Lösung des Welträthsels stillen, so muss sie doch irgend etwas Bestimmtes darüber aussagen, und die von Spencer ihr gelassene allgemeine Wahrheit, dass es ein unerforschliches Wesen gibt, dass die Welt ein unerkennbares Geheimniss sei, weist dies Verlangen als unerfüllbar ab, statt es zu befriedigen. Die gesuchte Versöhnung wird also auf Seiten der Religion mit einer völligen Entleerung ihres Inhalts erkaufte, kann doch die blosse Annahme der Unbegreiflichkeit des Welt-daseins niemals das religiöse Bedürfniss befriedigen. Und wie steht es mit der Wissenschaft? Kaum besser. Die dialektische Betrachtung der Grundbegriffe unseres Denkens lässt keinen Zweifel darüber, dass auch sie ein für unser Begreifen unerreichbares Element enthalten. Jene höchste Wahrheit von der Unerkennbarkeit des Welt-daseins entspricht also völlig der einen Seite dieser Erwägung der Relativität der Erkenntniss. Wie aber unbeachtet bleibt, wie weit dieselbe reicht, so wird ebenfalls verschwiegen, dass Manche eine absolute Erkenntniss statuiren, dass daher nach der beliebten Methode auch zu diesen beiden gegensätzlichen Behauptungen die höhere Wahrheit müsste gesucht werden. — Von noch grösserer Bedeutung ist die Art, wie Spencer von dem Nachweis der Relativität unserer Erkenntniss, im Gegensatz zu W. Hamilton, zur Behauptung eines Absoluten fortgeht, von dem wir wenigstens ein unbestimmtes Bewusstsein haben sollen. Die ganze Argumentation beruht, genau zugesehen, auf

dem Wortspiel, dass statt „relative Erkenntniss“ plötzlich gesagt wird „Erkenntniss des Relativen“, woraus dann wieder das Absolute und wenigstens irgend eine Erkenntniss dieses Absoluten gefolgert wird. Die Betrachtung der wissenschaftlichen Grundbegriffe und die Analyse unseres Denkvermögens haben doch nur dies ergeben, dass unsere Erkenntniss eine beschränkte und mangelhafte ist. Woher aus diesem Begriff der „relativen Erkenntniss“ plötzlich derjenige des „Relativen“ folgen soll, ist um so unerfindlicher, als die Begriffe des Relativen und des Absoluten sowie ihr Verhältniss zu einander keiner nähern Betrachtung unterzogen wird. Bald erscheint das Relative als Erscheinung, als Wirkung des Absoluten, dieses etwa nach Art des Kant'schen „Ding an sich“ als Grund der Erscheinungen, bald wieder als etwas von demselben völlig Unterschiedenes, das Absolute etwa nach Art desjenigen Kant'schen Noumenon, das niemals Phänomenon werden kann. Die Argumente, dass der Begriff des Relativen und des Absoluten als Correlativa nothwendig müssten mit einander erkannt werden, dass das Relative nur in diesem Gegensatz klar werde, verwechselt die objektive Realität mit dem Gebilde unserer Einbildungskraft. Die Behauptung, wenn wir sagen, zu wissen, was das Absolute sei, oder ein bestimmtes Bewusstsein desselben sei unmöglich, setze mit Nothwendigkeit ein unbestimmtes Bewusstsein, und dass es sei, hätte doch erst die Berechtigung jener Behauptungen, die lediglich aus der ungenauen Sprache des unwissenschaftlichen Lebens aufgenommen sind, zu erweisen. Die Unlösbarkeit der Frage nach dem Absoluten auf dem von Spencer eingeschlagenen Wege ergibt sich unwiderleglich aus den Bemühungen, ein Bewusstsein des Unendlichen in uns zu erklären.

Ist somit die Philosophie beschränkt auf die Erkenntniss des Relativen, das hier als Wirkung, als „Manifestation“ des unerkennbaren Absoluten bezeichnet wird, so ist die nächste Frage ohne Zweifel die, welche Aufgabe ihr innerhalb dieses so abgegrenzten Gebietes zukommt. Nachder bekannten Methode werden die verschie-

densten Ansichten betreffs des Wesens der Philosophie abgehört und daraus das Resultat gewonnen: Philosophie ist Erkenntniss von der allerhöchsten Allgemeinheit. Die Wissenschaft befasst sich mit den Beziehungen der Gleichzeitigkeit und der Folge unter den Erscheinungen, gruppirt dieselben erst in Verallgemeinerungen von einfacher oder niederer Ordnung zusammen und erhebt sich stufenweise zu immer höheren und allgemeineren Generalisationen. Die Generalisationen der verschiedenen Wissenschaften zu einer einzigen noch höhern zusammenzuschliessen, ist die Aufgabe der Philosophie. „Wie jede weitere Verallgemeinerung der Wissenschaften die beschränkten Verallgemeinerungen ihrer eigenen Abtheilungen umfasst und befestigt, so umfassen und befestigen die Verallgemeinerungen der Philosophie die weitesten Verallgemeinerungen der Wissenschaften.“ Oder: „Wissen der niedrigsten Art ist noch nicht vereinheitlichte Erkenntniss; die Wissenschaft ist theilweis vereinheitlichte Erkenntniss; die Philosophie ist vollkommen vereinheitlichte Erkenntniss.“

Diese vollkommene Verallgemeinerung sucht nun Herbert Spencer in der Zurückführung der Gesetze sämmtlicher Einzelwissenschaften auf die allgemeinen Ausdrücke von Stoff, Kraft und Bewegung; indem er als die Eine allgemeine Thatsache, die allen Erscheinungen zu Grunde liegt, den Prozess der Entwicklung, d. h. Abnahme von Bewegung und dadurch bedingte Integration des Stoffs. und dessen Gegentheil, den Prozess der Auflösung. d. h. Aufnahme von Bewegung und dadurch bedingte Disintegration des Stoffs, bezeichnet und als das höchste, allgemeinste Gesetz dasjenige der Erhaltung der Kraft. Verfolgen wir die Ausführungen Herbert Spencer's etwas näher, indem wir zunächst sehen, wie derselbe dies allgemeinste Gesetz gewinnt, dann, wie er dasselbe weiter ausführt.

Die erste grundlegende Thatsache, deren die Philosophie nicht entbehren kann, ist das Vorhandensein erkennbarer Uebereinstimmungen und Nichtübereinstimmungen. Ohne die Voraussetzung, dass unser Bewusstsein

der competente Richter über die Gleichheit und Ungleichheit seiner Zustände sei, ist jene Uebereinstimmung aller unserer Erkenntniss, die oben als Ziel der Philosophie hingestellt ist, völlig unmöglich. Da wir von der Existenz der Dinge Nichts weiter erkennen, als eine fortgehende Kundgebung derselben, so ist die Fortdauer eines Bewusstseins von Gleichheit oder Verschiedenheit für uns die höchste Bürgschaft, dass solche Gleichheit und Verschiedenheit wirklich existirt. — Die andere nothwendige Voraussetzung betrifft das Produkt des Denkens. Alles Wissen ist nur ein Classificiren, ein Zusammenordnen des Gleichen und ein Trennen des Ungleichen; deshalb ist es nöthig, einen Gegensatz von zwei höchsten Classen der Erfahrung aufzustellen, in dem alle übrigen aufgehen. Betrachten wir nun sämmtliche uns bekannte Dinge als Kundgebungen des Unerkennbaren, so müssen dies zwei Classen verschiedener Arten solcher Kundgebungen sein. Das führt uns auf den Gegensatz, der, von Manchen als Gegensatz von Eindrücken und Ideen bezeichnet, zwischen den lebhaften und schwachen Kundgebungen, oder denjenigen ausserhalb und innerhalb des Bewusstseins obwaltet; dieselben bilden verschiedene Ströme, die in unserm Bewusstsein stets neben einander herlaufen. Diese Unterscheidung der starken und schwachen Kundgebungen des Unerkennbaren trifft zusammen mit derjenigen von Objekt und Subjekt. — Das also sind die Postulate der Philosophie, eine unerkennbare Macht, die Existenz erkennbarer Gleichheiten und Verschiedenheiten zwischen den Kundgebungen dieser Macht, eine daraus hervorgehende Sonderung der Kundgebungen in solche des Objekts und solche des Subjekts.

Im Zusammenhange mit diesen fundamentalen Wahrheiten lässt sich dann auch feststellen, welche Bedeutung die Begriffe Raum, Zeit, Bewegung, Kraft, Stoff, die vorhin in ihrer wissenschaftlichen Unvollziehbarkeit dargehan wurden, eigentlich haben. In unserem Denken haben wir neben dem unbestimmten Bewusstsein von einer absoluten, ausser aller Beziehung stehenden Wirklichkeit ein bestimmtes Bewusstsein von relativer Wirklichkeit, die zu

jener in Beziehung gesetzt wird. Unser Denken bewegt sich in Beziehungen; deren gibt es zwei, die Beziehungen der Folge und diejenigen der Gleichzeitigkeit. Die Abstraktion von jener ist die Zeit, von dieser der Raum, die Erfahrung von Raum aber geht stets zurück auf diejenige von Kraft. Unser Begriff von Stoff ist derjenige von gleichen Lagen, die Widerstand leisten, geht also ebenfalls auf Erfahrung von Kraft zurück. Der Begriff der Bewegung schliesst die Begriffe von Raum, Zeit und Stoff in sich, geht also gleich diesen auf die Erfahrung von Kraft zurück. Alles also weist uns auf die Kraft als letzten Urgrund; alle übrigen Zustände des Bewusstseins lassen sich von Erfahrungen der Kraft ableiten, die Erfahrungen von Kraft dagegen sind von Nichts Anderem abhängig.

Auf dasselbe Resultat, dass nämlich der Begriff der Kraft der höchste, selbst unfassbare Begriff ist, dem alles untergeordnet und von dem alles abgeleitet ist, führt auch eine andere Gedankenreihe. Die ursprünglichen Wahrheiten, zu denen die Betrachtung der Natur uns führt, sind „Unzerstörbarkeit des Stoffs“, „die Fortdauer der Bewegung“, „das Fortbestehen der Kraft“. Von denselben erweist die letzte sich als die höchste, von der die zwei ersten abgeleitet sind. Die Annahme der Unzerstörbarkeit des Stoffs ist freilich Jahrhunderte lang allgemein verworfen, wie auch jetzt noch die grosse Mehrheit an einer Schöpfung aus Nichts keinen Anstoss nimmt. Dennoch ist dieselbe nicht bloss ein nothwendiges Axiom der wissenschaftlichen Forschung, sondern eine Wahrheit a priori. Ihre Negation ist nämlich undenkbar, da Erfahrung vom Uebergang des Stoffs in die Nicht-Existenz eine Erfahrung der Nicht-Existenz einschliessen würde, diese aber unvorstellbar ist. Diese Fortdauer des Stoffs kommt aber uns zum Bewusstsein nur durch die Fortdauer des Widerstandes, die derselbe leistet, also durch die Fortdauer der Kraft. — Ebenso nothwendig ist die Annahme der Fortdauer der Bewegung. Bewegung ist hier nicht die einfache Veränderung der Lage im Raum,

sondern die mit dieser Veränderung der Lage verbundene Thätigkeit; überdies gilt jener Satz nur für aktuelle und potentielle Bewegung zusammen, deren Summe stets constant bleibt, wie verschieden auch ihr Verhältniss zu einander sein mag. Auch diese Wahrheit gelangt zu unserer Kenntniss nur in Ausdrücken der Kraft. — Von beiden Seiten also werden wir hingewiesen auf das höchste und allgemeinste Gesetz, nämlich dasjenige vom Fortbestehen der Kraft. — Diesen Ausdruck (*persistence*) zieht Herbert Spencer nämlich dem in Deutschland gebräuchlichen: „Erhaltung (*conservation*) der Kraft“, vor. Die Kraft wirkt theils als innerliche Kraft, als den Raum erfüllend im stofflichen Körper, theils als äusserliche Kraft, als Veränderungen verursachend in der Bewegung sowohl der Massen, wie der Molecüle. Alle Untersuchungen betreffs des Raumes, des Stoffs, der Bewegung, also alle wissenschaftliche Erkenntniss gründet sich auf die Annahme eines feststehenden Maasses, auf die Unveränderlichkeit der Krafteinheiten. Die allgemeinste und umfassendste Wahrheit also, welche alle andern als von ihr blos abgeleitete in sich schliesst, ist die jeden Beweis übersteigende Wahrheit von dem Fortbestehen der Kraft. Dies ist aber zugleich diejenige höchste Wahrheit, in der Religion und Wissenschaft in Eins verschmelzen. Denn die Kraft, deren Fortbestehen wir behaupten, ist jene absolute Kraft, von der wir ein unbestimmtes Bewusstsein haben, als von dem nothwendigen Correlativum derjenigen Kraft, die wir erkennen.

Aus dieser höchsten Wahrheit wird nun wieder eine Reihe anderer, untergeordneter Wahrheiten abgeleitet, erstens das Fortbestehen auch der Beziehungen zwischen den Kräften. Dasselbe besagt, dass, wenn einer bestimmten Kundgebung von Kraft unter bestimmter Form und bestimmten Umständen irgend eine andere Kundgebung vorangeht oder nachfolgt, so muss in allen denjenigen Fällen, wo Form und Umstände dieselben sind, die gleiche Kundgebung vorangehen oder folgen. Dies folgt nothwendig aus dem Fortbestehen der Kraft, weil sonst eine Kraft

aufgehört haben oder hinzugetreten sein müsste, oder die vorhandene verändert sein. Die Behauptung gesetzmässiger Gleichförmigkeit zwischen den Erscheinungen gründet sich also nicht, wie meist angenommen wird, auf Induction, sondern auf unmittelbare Ableitung aus der höchsten Thatsache des Bewusstseins. — Die zweite abgeleitete Wahrheit besagt, dass als verschiedenartig erscheinende Kräfte nach bestimmten Verhältnissen können in einander umgeformt werden. Die täglich erfahrene Thatsache der Reibungs-Wärme, vor allem die beobachtete Umsetzung von Magnetismus in Elektrizität, sowie das seit mehreren Jahrzehnten entdeckte ganz bestimmte Verhältniss, nach dem Wärme in Bewegung umgesetzt wird und umgekehrt Bewegung in Wärme, die Zurückführung der Farben und Töne auf verschiedene Schwingungsverhältnisse und anderes legt den Gedanken nahe, dass alle Naturkräfte in einander umgesetzt und auf Bewegung zurückgeführt werden können. Thatsächlich ist dies als Axiom fast allgemein angenommene Gesetz noch nicht für alle Gebiete der Natur erwiesen; Herbert Spencer freilich führt für dasselbe Beispiele aus dem Gebiete der anorganischen wie der organischen Natur, des geistigen wie des geselligen Lebens an und leitet dasselbe überdies aus dem Fortbestehen der Kraft ab. — Daher fliesst auch die dritte Wahrheit, dass die Richtung jeder Bewegung in der Linie des stärksten Zuges, oder des schwächsten Widerstandes, oder der Resultante von beiden liege, sowie die vierte, dass jede Bewegung eine rhytmische sei. Auch diese Wahrheiten werden auf doppeltem Wege erwiesen, einmal a posteriori durch Anführung einer Fülle von Beispielen vom Gebiete des Anorganischen wie des Organischen, von den Vorgängen des Bewusstseins, wie demjenigen des socialen Lebens, dann a priori durch Ableitung aus dem allgemeinen Gesetz von dem Fortbestehen der Kraft.

Die bisher gefundenen Wahrheiten gelten nicht bloss für eine bestimmte Wissenschaft oder einen begrenzten Bereich der Erfahrung, sondern sind Thatsachen von höchster Allgemeinheit. Sie besitzen also diejenige Eigen-

schaft, die von den Wahrheiten der Philosophie gefordert ward. Dennoch sind dieselben weder einzeln noch zusammen dazu fähig, jene umfassende Erkenntniss darzustellen, in der allein die Philosophie ihr Endziel sieht. Sie richten sich nämlich nur auf die einzelnen Faktoren des Weltprocesses, darauf, wie diese Faktoren, Stoff, Bewegung, Kraft, an und für sich oder unter beliebig angenommenen Umständen sich verhalten, nicht aber auf das Gesamtprodukt aller Faktoren des Weltprocesses. Die Philosophie sucht als letzte Erklärung eine allgemeine Synthese, die alle besonderen Synthesen zusammenfasst und befestigt, eine unabänderliche Formel, welche die verbundenen Folgen der verschiedenen einzelnen Vorgänge ausdrückt. Diese Formel muss alle Veränderungen umfassen, welche Stoff und Bewegung erfahren, eine Formel der beständigen Andersvertheilung von Stoff und Bewegung.

Dies höchste Grundgesetz ist das Gesetz der Entwicklung. Die Philosophie darf das Erkennbare nicht bloss in den verschiedenen concreten Formen betrachten, die dasselbe annimmt, sondern auch bei dem Uebergang aus dem nichtwahrnehmbaren Zustand in den wahrnehmbaren und bei dem Rückgang aus dem wahrnehmbaren Zustand in den nichtwahrnehmbaren, weil sie ohne dies eine Vergangenheit und Zukunft setzen würde, auf deren Erkenntniss sie verzichtete. Das höchste Grundgesetz der Philosophie muss deshalb sowol den Uebergang vom Nichtwahrnehmbaren zum Wahrnehmbaren und umgekehrt, sowie die successiven Veränderungen, welche die wahrnehmbaren Existenzen einzeln oder insgesamt durchlaufen, unter einen einheitlichen Gesichtspunkt der Erklärung fassen. Die Wissenschaft findet nun, wenn sie die Entstehungsgeschichte der verschiedenen Dinge zurückverfolgt, dass ihre Bestandtheile einst in aufgelöstem Zustande sich befanden, und nach vorwärts ebenso, dass sie wieder in den aufgelösten Zustand übergehen werden. Damit ist gegeben, dass die gesuchte Formel die beiden entgegengesetzten Vorgänge der Concentration und der Auflösung umfassen und in Ausdrücken von Stoff und Bewegung darstellen

muss. Dies höchste Gesetz besteht darin, dass Integration des Stoffs stets mit Zerstreuung der Bewegung verknüpft ist und Aufnahme von Bewegung mit Disintegration des Stoffs. Beide Prozesse sind stets mit einander vorhanden, doch stets mit dem Ueberwiegen des einen von beiden. Dieser allgemeine Begriff der Entwicklung, als Integration des Stoffs, verbunden mit Zerstreuung der Bewegung, dessen Bedeutung durch eine Fülle von Beispielen erwiesen wird, bedarf jedoch noch näherer Bestimmungen. Zunächst geht der primären Andersvertheilung des Stoffes eine secundäre zur Seite, wodurch die Entwicklung aus einer einfachen zu einer zusammengesetzten wird. Was gemeint ist, erhellt am Deutlichsten aus einigen Beispielen. Haben wir ein Gefäss gefüllt mit Steinen von verschiedenem specifischen Gewicht, so bringt die Schwerkraft allein keine besondere Anordnung derselben hervor; setzen wir dagegen das Gefäss in Schwingungen, so ordnen sich die schweren auch unten zusammen. Oder wird durch Zuführung von Wärme in einen Körper die moleculare Bewegung desselben vermehrt, so wird, z. B. bei geschmolzenen Metallen, verdampften Flüssigkeiten etc. die Andersanordnung der Theile bedeutend erleichtert. Diese Erscheinungen sind gegründet in dem allgemeinen Satze, dass Bewegung, die von aussen auf eine Masse oder ein Aggregat von Theilchen einwirkt, nicht bloss eine Ortsveränderung der ganzen Masse, sondern auch innerhalb derselben eine Andersanordnung der Theile hervorruft, und zwar in der Weise, dass, je grösser die innerliche Bewegung ist, desto grösser diese durch von aussen wirkende Kräfte verursachte secundäre Andersvertheilung der Theile, je geringer jene, desto geringer und schwieriger auch diese. — Diese secundäre Andersvertheilung ist nun zunächst eine zunehmende Differenzierung, durch welche der Körper aus einem homogenen Zustand übergeführt wird in einen heterogenen. Gehen neben der Umformung des Zusammenhangslosen in das Zusammenhängende; oder der Integration des Stoffs noch andere Umformungen nebenher, so muss die betreffende Masse aus einer eingestaltigen zu einer viel-

gestaltigen werden. Dieser allgemeine Satz wird durch die Erfahrung bestätigt, wie Beispiele zeigen, die in reicher Fülle beigebracht werden, von der Entstehung des vielgestaltigen Sonnensystems aus dem völlig homogenen Nebel an bis zu den verwickeltsten Erscheinungen des geistigen und socialen Lebens. Die Entwicklung ist also jetzt zu bezeichnen als Fortgang vom zusammenhangslosen Gleichartigen zum zusammenhängenden Ungleichartigen in Verbindung mit der Zerstreuung der Bewegung und der Integration des Stoffs. — Diesen Fortgang vom Gleichartigen zum Ungleichartigen theilt aber die Entwicklung mit dem Prozesse der Krankheit und der Auflösung; deshalb bedarf es noch einer nähern Bestimmung. Diese liegt darin, dass die Differenzierung im Prozess der Entwicklung stets ein Fortgang vom Unbestimmten zum Bestimmten ist. Die Entwicklung zeigt nämlich nicht blos eine Vervielfältigung ungleicher Theile, sondern auch eine Zunahme in der Deutlichkeit, mit welcher diese Theile von einander abgegrenzt sind. Dieselbe ist also jetzt zu bestimmen als der Uebergang aus einer unbestimmten unzusammenhängenden Gleichartigkeit in eine bestimmte zusammenhängende Ungleichartigkeit, begleitet von der Zerstreuung der Bewegung und der Integration des Stoffs. — Doch muss noch Eins hinzukommen: Bei allen Arten von Entwicklung, des unorganischen, organischen und überorganischen, ist die Veränderung in der Anordnung des Stoffs von einer entsprechenden Veränderung in der Anordnung der Bewegung begleitet, so dass jede Steigerung der Zusammengesetztheit des innern Baues mit einer entsprechenden Steigerung der functionellen Zusammengesetztheit verbunden ist. Der vollständige Begriff der Entwicklung ist also dieser: sie ist Integration des Stoffs und damit verbundene Zerstreuung der Bewegung, während welcher der Stoff aus einer unbestimmten, unzusammenhängenden Gleichartigkeit in eine bestimmte, zusammenhängende Ungleichartigkeit übergeht, und auch die zurückgehaltene Bewegung eine entsprechende Umformung erfährt.

Damit ist der vollständige Begriff der Entwicklung

gewonnen. Während aber bisher nur auf dem Wege der Induction nachgewiesen ist, dass in allen Classen der Erscheinungen die Umformung diesen Verlauf nimmt, so gilt es jetzt, den Zusammenhang nachzuweisen zwischen zunehmender Bestimmtheit und zunehmender Ungleichartigkeit, oder beider mit der zunehmenden Integration. Die Gesetze der Andersvertheilung von Stoff und Bewegung müssen in Beziehung gesetzt werden zu den früher aufgestellten Gesetzen der Richtung und des Rhythmus der Bewegung, kurz, die im Einzelnen bereits festgestellten Erscheinungen der Entwicklung müssen zurückgeführt werden auf das Eine, alle Erfahrung übersteigende Gesetz von dem Fortbestehen der Kraft. Die Aufgabe also ist, zu zeigen, dass, das Fortbestehen der Kraft vorausgesetzt, die Andersvertheilung von Stoff und Bewegung nothwendig in der Weise erfolgen muss, wie der Prozess der Entwicklung fordert.

Die Umformung des Gleichartigen in Ungleichartiges folgt nothwendig aus der Unbeständigkeit oder dem labilen Gleichgewicht des Gleichartigen. Dieses wird überall durch die Erfahrung bestätigt. Werden nun die einzelnen Theile irgend eines gleichartigen Aggregats der Einwirkung von Kräften ausgesetzt, die nach Art und Grösse verschieden sind, so werden natürlich auch sie verschiedenartig abgeändert. Das Gleichartige muss deshalb in Ungleichartiges übergehen, ja, das mehr Gleichartige muss beständig streben, weniger gleichartig zu werden. Dieser Prozess zeigt sich a posteriori in allen unorganischen, organischen und überorganischen Erscheinungen von der Entstehung des Sonnensystems nach der Nebular-Hypothese, bis zu den Erscheinungen unseres geistigen und socialen Lebens. Auch a priori lässt derselbe sich erweisen als eine Folgerung aus dem Fortbestehen der Kraft, und zwar unter einem dreifachen Gesichtspunkte. Zunächst muss, ohne jede Rücksicht auf äussere Agentien, jede Einheit eines gleichartigen Ganzen durch die gesamte Einwirkung aller übrigen in einer von jeder andern abweichenden Weise beeinflusst werden. Deshalb bringt

ferner eine von aussen wirkende Kraft, auch wenn sie an Betrag und Richtung völlig gleichförmig ist, auf die verschiedenen Einheiten verschiedene Wirkungen hervor. Ueberdies sind die Theile ausser Stande, diese Kraft in gleichförmigem Betrag und gleichförmiger Richtung aufzunehmen, wodurch eine weitere Verschiedenheit der Wirkung hervorgerufen wird. — Noch verwickelter wird die Wirkung, wenn eine äussere Kraft auf eine bereits differenzierte Masse einwirkt. Indem die ungleichen Theile des Aggregats auf die von aussen erfolgende Einwirkung eine verschiedenartige Gegenwirkung ausüben, bewirken sie eine entsprechende Differenzirung der äussern Kraft, so dass jetzt nicht mehr eine einförmige, sondern eine vielfach differenzierte Kraft auf den Körper einwirkt. Dies ist die Vervielfältigung der Wirkung, die um so wirksamer ist, je mehr die Ungleichartigkeit zunimmt, so dass jede Stufe der Entwicklung die Veranlassung wird zu einer noch höhern. Auch dies Gesetz lässt sich nicht blos a posteriori auf den verschiedensten Gebieten der Erfahrung aufzeigen, sondern auch a priori aus dem Gesetz vom Fortbestehen der Kraft ableiten. Die Verschiedenheit der Dinge sagen wir von ihnen nur deshalb aus, weil ihre Wirkungen auf uns verschiedene sind; dieselbe beruht also auf dem Fortbestehen der Kraft. Deshalb muss auch die gleichförmige Kraft, welche auf diese verschiedenen Theile wirkt, abgeändert werden; weil die Kraft, die in einem Ding oder in einem Theil desselben vorhanden ist, im andern nicht, mit in den Conflict eintritt, kann die Annahme von differenzirter Rückwirkung des differenten Körpers auf die einwirkende Kraft ohne Leugnung des obersten Grundsatzes nicht aufgegeben werden.

Bisher ist der Fortschritt vom Einförmigen zum Vielförmigen erklärt, nicht aber der Fortgang vom Unbestimmten zum Bestimmten. Nun aber zeigt sich, dass jedes Aggregat von ungleichen Einheiten unter dem Einfluss einer Kraft, die in gleicher Weise auf alle einwirkt, in kleinere Aggregate gesondert wird, deren Einheiten einander gleich und von denjenigen anderer Aggregate

verschieden sind. Da nämlich Theile, die einander ungleich sind, von einer äussern Kraft in ungleicher Weise beeinflusst werden, so muss eine dauernd wirksame äussere Kraft gleiche Bewegung hervorrufen in Theilen, die einander gleich, und ungleiche Bewegung in Theilen, die einander ungleich sind, wodurch ein aus verschiedenartigen Einheiten gemengtes Aggregat in verschiedene Gruppen gleicher Einheiten gesondert wird. Auch dies lässt sich nicht bloss a posteriori auf allen Gebieten der Erfahrung nachweisen, sondern auch a priori aus dem Grundsatz von dem Fortbestehen der Kraft ableiten, da bei der Wirkung und Gegenwirkung von Kraft und Stoff auf einander eine Ungleichheit in einem dieser beiden Faktoren nothwendig eine Ungleichheit in der Wirkung bedingt.

Nachdem so die Entwicklung nach ihren verschiedenen Seiten zu dem Gesetz vom Fortbestehen der Kraft in Beziehung gesetzt ist, fragt sich nur noch: Was ist denn das Ziel derselben? Wird die Entwicklung der Dinge zu fortschreitender Ungleichheit ins Unendliche fortgehen? Die unübersteigliche Grenze derselben ist ein schliesslicher Ausgleich, ein Zustand des vollkommenen Gleichgewichts. Die fortgehende Zerlegung der Kräfte nämlich, die das Einförmige in das Vielförmige umwandelt, ist ein Prozess, durch den die Kräfte stets zerstreut werden; jede Bewegung hat gegen widerstrebende Kräfte anzukämpfen und erleidet dadurch fortdauernd Abzüge, die schliesslich zu gänzlichem Stillstand führen. Das nächstliegende Endziel aller Umformungen ist deshalb ein Zustand vollkommener Ruhe, eines alles vernichtenden Todes.

Dieser Entwicklung geht jedoch stets zur Seite die Auflösung. Dieselbe besteht in der Aufnahme von Bewegung und damit gegebener Disintegration des Stoffs. In Aggregaten, die wenig Beständigkeit zeigen, tritt diese Auflösung bereits kurze Zeit nach dem Stillstand der Bewegung ein, in beständigeren Aggregaten kann dieselbe oftmals lange hinausgeschoben werden, schliesslich jedoch ergreift dieselbe auch die Erde, ja, das Weltall. Von

diesem Gesichtspunkt aus ist das Ende des gesammten Prozesses als unabsehbar zu bezeichnen.

Soweit die Grundzüge der allgemeinen Philosophie. Verweilen wir hier wenigstens einen Augenblick. Vor Allem springt in die Augen der naturwissenschaftliche Charakter des Systems. Nicht bloss, dass die in reicher Fülle herbeigezogenen Beispiele ein ausgedehntes Wissen auf den verschiedensten Gebieten der Naturforschung darthun, die beiden höchsten Grundsätze sind diejenigen Gesetze, welche die neuere Naturforschung mit besonderem Stolz als ihre wichtigsten Errungenschaften bezeichnet. Das Gesetz der Entwicklung, als philosophischer Gedanke nicht neu, wird bekanntlich seit Darwin mit grossem Eifer und unleugbarem Erfolg zur Grundlage weiterer Forschung gemacht. Das Ziel derselben ist, zunächst im Bereich des organischen Lebens, genau den Gang der Entwicklung aufzuzeigen, nach dem durch das fortgehende Spiel natürlicher Kräfte die ursprünglich einfachsten Gebilde sich zu der jetzt vorhandenen Fülle höchst verschiedener Wesen entfaltet haben. Diese Descendenztheorie billigt auch Herbert Spencer (in der Biologie), hier jedoch untersucht er, mit Beiseitelassung jener Untersuchung, die Frage nach dem allgemeinsten Charakter des Vorgangs der Entwicklung, wodurch auf den verschiedenen Gebieten der Natur das Höhere von dem Niederen sich unterscheidet. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft ist eine Entdeckung der letzten Jahrzehnte. Die demselben zu Grunde liegende Thatsache ist, dass, wie durch wiederholte Beobachtung festgestellt ist, Wärme und Bewegung nach einem ganz bestimmten quantitativen Verhältniss können gegenseitig in einander umgesetzt werden. Das Ziel der darauf bezüglichen Forschung ist, sämmtliche Qualitäten auf Bewegung des Stoffs zurückzuführen, so dass auch den chemischen Elementarstoffen keine unveränderlichen Qualitäten zugeschrieben, sondern dieselben betrachtet würden als bloss verschiedenartig bewegte Urmaterie. Damit wäre die Umformung sämmtlicher Qualitäten in einander ermöglicht. In dieser Allgemeinheit jedoch ist das Gesetz

bisher noch nicht erwiesen, sondern nur ein Axiom für weitere Forschung. Dazu kommt noch die, bei Spencer weit mehr in den Vordergrund tretende Seite dieses Gesetzes, dass nämlich niemals Kraft ins Nichts verschwindet, oder aus dem Nichts auftaucht, sondern die Summe der vorhandenen Kraft stets dieselbe ist, nur in gar verschiedener Anordnung.

Fragen wir nun kurz, wie Spencer diese Grundsätze gewinnt, und was er durch sie erreicht? Auf den Begriff der Kraft führt eine doppelte Gedankenreihe. Gegen die erste, dass die verschiedenen Zustände unsers Bewusstseins auf Kundgebungen einer äussern Kraft zurückzuführen sind, dass Dauer und Verschwinden, Gleichheit und Verschiedenheit jener Zustände für uns der einzige Grund sind, dasselbe von diesen auszusagen, dass die letzten Begriffe, Raum, Zeit, Bewegung, Stoff, sämmtlich auf solche Erfahrung von Kraft zurückgehen, wird Nichts einzuwenden sein. Die zweite Gedankenreihe stützt die Unzerstörbarkeit des Stoffs etc. durch die Behauptung, ihre Negation sei undenkbar. Dagegen muss zunächst Bedenken erregen, dass bis heute hin Viele die Entstehung des Stoffs aus Nichts behaupten, während Niemand einen dreieckigen Kreis behauptet. Wendet Spencer dagegen ein, dass dann das unvorstellbare Nichts gedacht und vorgestellt werden müsste, so ist er zunächst darauf zu verweisen, dass seine dialektische Betrachtung der religiösen Grundbegriffe den ewigen Bestand der Welt ebenso gut als undenkbar abgewiesen hat, wie die Schöpfung aus Nichts. Ueberdies trifft das ebenso sein Unerkennbares, ja, wenn er dies Gesetz gar auf das Unerkennbare anwendet, verunreinigt er dessen Begriff, um zugleich das Erkennbare dem Bereich des Gesetzes zu entziehen. Es wird also doch wol dabei bleiben, dass das Gesetz vom Fortbestehen der Kraft das oberste Axiom unserer Naturerkenntniss ist, als solches durchaus nothwendig, aber unbeweisbar. In diesem Sinn können auch wir es eine „jeden Beweis übersteigende Wahrheit“ nennen. — Das Gesetz der Entwicklung wird durch eine umfassende Beobachtung auf den verschiedensten Gebieten

der Erfahrung gewonnen. Gegen die Art, wie die verschiedenen concreten Vorgänge hier auf eine allgemeine und darum recht inhaltsleere Formel gebracht sind, sowie die Anknüpfung derselben an das Gesetz vom Fortbestehen der Kraft, wird nicht viel einzuwenden sein. Desto mehr fragt sich, was ist durch das Gesetz erreicht?

Hier ist nun zunächst einer zu weiten Ausdehnung desselben entgegenzutreten. Spencer will nämlich durch dasselbe auch das Hervorgehen des Wahrnehmbaren aus dem Unwahrnehmbaren und das Zurückgehen in dasselbe begreifen. Hier scheint er ganz vergessen zu haben, was sonst öfter mit Nachdruck betont wird, dass damit ein Wahrnehmen des Nichtwahrnehmbaren, ein Denken des Undenkbaren, ein Vorstellen des Nichts gegeben wäre. Oder soll das Nichtwahrnehmbare das „Unerkennbare“ sein, als dessen „Manifestation“ sonst alles bezeichnet wird, so würde damit bereits ein zweites Gesetz auf dies „Unerkennbare“ angewandt. Ja, selbst wenn wir ihm diese widerrechtliche Ueberschreitung seiner Grenzen erlassen, er steht vor derselben Schwierigkeit, die Demokrit mit dem Wirbel, Epikur mit der Seitenbewegung der Atome zu lösen suchte, — wie ist der Anfang zu denken? Spencer beginnt mit einer zusammenhangslosen, unbestimmten Gleichförmigkeit (wem fiel nicht dabei das Chaos ein?). Wegen des labilen Gleichgewichts wird dasselbe leicht differenzirt. Woher aber die differenzirende Kraft? Denken wir uns das Weltall als diese Gleichförmigkeit, so muss schon ausser dem Weltall, also wo? eine erste differenzirende Kraft gesetzt sein, etwa das *πρῶτον κινῶν* des Aristoteles. — Also nur auf die verschiedenen concreten Gestaltungen des Daseienden findet der aufgestellte Grundsatz Anwendung, muss also die letzten Fragen der Philosophie als unlösbar bei Seite stellen. Ja, auch für das Erfahrungsgebiet, auf das dies Gesetz beschränkt bleibt, ist es ein Schema, so weit und allgemein, dass allerdings ohne allzuviel Willkür gar Manches sich demselben unterordnen lässt, aber auch so unbestimmt und nichtssagend, dass damit für die Erklärung des Thatsächlichen Nichts

gewonnen wird. Dies Urtheil, so hart es klingen mag, wird am Besten begründet durch eine möglichst kurze Uebersicht der speciellen Wissenschaften, die Spencer in seinem umfassenden Werk dargestellt hat. Dieser wenden wir uns jetzt zu.

Der allgemeinen Philosophie stellt nämlich Spencer die specielle zur Seite. Werden dort die universalen Wahrheiten betrachtet, so dass alle besonderen Wahrheiten nur als Beweise oder zur Beleuchtung derselben dienen, so werden hier die allgemeinen Wahrheiten als sicher gestellt angesehen und die besonderen Wissenschaften durch dieselben erklärt. Im Gegensatz zu der von ihm in „The Genesis of Science“ bekämpften Hierarchie der Wissenschaften Comte's gab Spencer in „The classification of the sciences“ eine Eintheilung und Anordnung derselben. Die Wissenschaften betrachten entweder die Relationen, unter denen uns überhaupt Phänomene erscheinen, nämlich Zeit und Raum, das Abstraktum aller Relationen der Sequenz und Coexistenz, — Logik und Mathematik, oder die Phänomene selbst. Diese werden entweder nach ihren Elementen betrachtet in den abstract-concreten Wissenschaften der Mechanik und molecularen Mechanik, oder nach ihrer Totalität in den concreten Wissenschaften der Astronomie, Geologie, Biologie, Psychologie, Sociologie etc. Davon abweichend bespricht Spencer in seinem „System“ mit Beiseitelassung der anorganischen Natur die Biologie, Psychologie, Sociologie, Ethik.

Die Biologie hat die Erscheinungen des Lebens zu betrachten unter dem Gesichtspunkte der Entwicklung als des Uebergangs von zusammenhangloser unbestimmter Gleichförmigkeit zu zusammenhängender bestimmter Ungleichförmigkeit. Der damit vorausgesetzte Ausgangspunkt, die zusammenhangslose unbestimmte Gleichförmigkeit, ist gegeben in der Thatsache, dass sämmtliche lebende Körper aus vier Elementen bestehen, Kohlenstoff, Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff, von denen nur der Kohlenstoff als fester Körper bekannt ist, während die andern drei lediglich in luftförmigem Zustande vorkommen. Deshalb erleiden die

Organismen durch die vielen auf sie einwirkenden Kräfte, z. B. Inhibition und Transmission von Wasser durch die capillare Anziehungskraft, Wärme, Licht etc. die mannichfachsten Veränderungen. Diese üben nun sofort eine Rückwirkung aus auf die äusseren Kräfte. Deshalb ist das Leben zu definiren als die bestimmte Combination ungleichartiger, sowohl gleichzeitiger als auf einander folgender Veränderungen, in Zusammenhang mit äusseren Gleichzeitigkeiten und Folgen, oder als die fortwährende Anpassung innerer Relationen an äussere Relationen. Danach zerfällt die Biologie naturgemäss in die Wissenschaft von den Structurverhältnissen der Organe, von den Functionen derselben, von der Wechselwirkung zwischen Structur und Organ und von der Fortpflanzung. Statt aber dieser Eintheilung zu folgen, betrachtet Spencer zunächst die allgemeinen Thatsachen des Lebens, um dieselben dann auf die Gesetze der Entwicklung zurückzuführen. Die wichtigste Erscheinung ist das Wachsthum, bestehend in der Aufnahme homogener Stoffe von aussen, und deshalb auch innerhalb der für jeden Organismus feststehenden Grenze abhängig von der erreichbaren Zufuhr von Nahrung, sowie von dem Ueberschuss der zugeführten über die verbrauchte Kraft. Die Thatsache, dass, besonders bei niederen Organismen, auch verletzte oder ganz verlorne Theile ersetzt werden, wird dadurch erklärt, dass die letzten Theilchen der Organismen, die physiologischen Einheiten, das Streben oder das in ihnen schlummernde Vermögen haben, sich nach der Gestalt des zugehörigen Organismus anzuordnen, in dessen Form sich umzugestalten. Mit dem Wachsthum ist ausnahmslos eine Differenzirung des zusammenhangslosen, unbestimmten, gleichartigen Organismus zu fortgehender Ungleichartigkeit und bestimmter Zusammengesetztheit verbunden. Die Ausbildung der Organismen ist daher beides zugleich, eine Differenzirung des fester gewordenen Ganzen gegenüber der Umgebung, und der einzelnen Theile desselben von einander. Mit dieser Differenzirung der Structur ist sofort eine Differenzirung der Function verknüpft, indem

die Aufnahme der äusseren Stoffe in den Körper, die Vertheilung derselben durch den gesammten Organismus und die Verausgabung von Kraft in die entsprechende Bewegung sich immer mehr scheiden. Oftmals tritt auch eine Veränderung der Structur ein in Folge von Actionen der Organe, was wir Anpassung nennen. — Ist das Leben die stete Anpassung der innern Relationen an äussere, so ist ein biologisches Individuum jedes concrete Ganze mit einem Bau, der dasselbe befähigt, unter geeigneten Bedingungen seine innern Relationen beständig den äussern Relationen anzupassen, so dass das Gleichgewicht der Functionen aufrecht erhalten wird. Dasselbe setzt sich fort zu einer Reihe von Individuen durch den Prozess der Fortpflanzung. Als ein Prozess der Disintegration tritt dieselbe nicht ein, so lange die Kräfte des Wachstums überwiegen, sondern erst, wenn die Entwicklung bereits einen gewissen Grad des Gleichgewichts hergestellt hat. Die Thatsache, dass jedes Individuum nur ein ihm wesentlich gleiches Individuum erzeugt, ist der universelle Beweis für das Gesetz der Vererbung, die sich sowohl auf angeborene, als auf die, während des Lebens durch Veränderung der Functionen erworbenen Besonderheiten bezieht. Der Grund dafür liegt wahrscheinlich darin, dass die physiologischen Einheiten eines jeden Organismus die Tendenz besitzen, sich der Gestalt desselben gemäss zu ordnen. Neben dieser allgemeinen Aehnlichkeit kommen auch zahlreiche Abweichungen vor.

Wird nun das organische Leben unter dem Gesichtspunkte des allgemeinen Entwicklungsgesetzes betrachtet, so gilt es, betreffs des organischen Daseins auf der ganzen Erde zu entscheiden zwischen den beiden Hypothesen der „Species-Erschaffung“ und der „Entwicklung“. Unter Anführung vieler Gründe, deren Wiederholung wir unterlassen, entscheidet sich Spencer für die Theorie der Entwicklung. Als Ursache derselben ist aber nicht eine innere Tendenz zum Fortschritt anzunehmen, sondern nur äussere Faktoren. Die auf einen Organismus einwirkenden äussern Kräfte sind äusserst mannichfach; zunächst die astrono-

mischen Bedingungen, die in vierfach zusammengesetztem Rhythmus variiren und mit den geologischen Variationen die mannichfaltigen meteorologischen Veränderungen begründen. Dazu kommen die noch mannichfaltigeren Einwirkungen der organischen Kräfte. Beide werden durch die Rückwirkungen der differenzirten Organismen nur noch vervielfältigt. Das allgemeine Streben nach Gleichgewicht fordert nun eine fortgehende Ausgleichung zwischen den Functionen des Organismus und den Einwirkungen der Umgebung. Dieselbe ist theils eine directe in der unmittelbaren Anpassung der Function und Structur an die äussern Kräfte, theils eine indirekte in der Ueberlebung des Passendsten. Dieser ganze Prozess der Ausgleichung vollzieht sich nach dem allgemeinen Gesetz, dass die Bewegung in der Richtung des geringsten Widerstandes erfolgt. — In ähnlicher Weise wird das allgemeine Gesetz der Entwicklung angewandt auf die Probleme der Morphologie und Physiologie. Die Morphologie betrachtet das Wachsthum der Masse und die Zunahme der Structur. Betreffs des Wachsthums der Masse wird nicht die Zelle, sondern das völlig structurlose Protoplasma als ursprüngliche Einheit angenommen, aus dem durch fortgehende Integration und Differenzirung die Zellen als Aggregate zweiter Ordnung und durch deren Vereinigung Aggregate höherer Ordnung sich bilden. Betreffs der Structur wird an Pflanzen und Thieren die Sonderung der Theile und ihre fortgehende Bestimmtheit auf die Einwirkung äusserer Kräfte und die dagegen erfolgende Rückwirkung der Organe zurückgeführt. Auch die Physiologie betrachtet ihr Objekt, nämlich die Specialisation der Gewebe und die Concentration der Functionen als Folgen der Actionen der Umgebung und der Reactionen auf sie. Zunächst differenziren sich die innern und äussern Gewebe, indem diese unmittelbar, jene nur mittelbar von allen Einwirkungen betroffen werden. Die äussern Gewebe differenziren sich weiter, bei der Pflanze von der niedersten Erscheinung derjenigen Pflanze, die mit einem Ende festsitzt, an, bis zu den Organen der Axe und der Blätter, des Gerippes und des Fleisches, der obern und

untern Blattseite etc., bei den Thieren zur Uebertragung des Athmens und besonders der Sinnesthätigkeiten an besondere Organe. Die innern Gewebe differenziren sich besonders am Thier, wo sich ein völlig geschiedenes System der Gefässe, Knochen, Nerven und Muskeln ausbildet. Mit diesem Prozess der fortschreitenden Differenzirung geht derjenige der physiologischen Integration Hand in Hand, wodurch die Functionen ganz allmählich an ganz bestimmte Organe gebunden und diese immer mehr von einander unterschieden werden. — Auch die Fortpflanzung muss erscheinen als abhängig von dem allgemeinen Gesetz der Entwicklung; dieselbe ist in allen ihren Formen eine Disintegration und steht als solche im Gegensatz zur Integration des Individuums. Daraus folgen die allgemeinen Gesetze, dass, je grösser die Integration und damit die Bestimmtheit und die Dauer des Individuums, kurz, je höher die Stufe der Organisation ist, desto geringer die Generation; dass die Fortpflanzung, sowol diejenige durch Theilung, wie diejenige durch Zeugung, erst nach Vollendung der Integration eintritt, dass dieselbe in gradem Verhältniss steht zur Nahrungszufuhr, in umgekehrtem zum Kraftverbrauch durch Bewegung.

Die „Principien der Psychologie“ wollen auch die psychologischen Erscheinungen unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der Entwicklung betrachten. Derselbe hat eine doppelte Seite, einmal dient er dem Streben, alle Erkenntniss in letzter Linie auf Ausdrücke von Stoff und Bewegung zurückzuführen, ferner lässt er auch die verwickeltsten Erscheinungen entstehen durch den Uebergang von zusammenhangsloser unbestimmter Gleichförmigkeit zu zusammenhängender bestimmter Ungleichförmigkeit. Jenes ist nur möglich, wenn die psychologischen Erscheinungen oder die Actionen des Geistes mit den parallel gehenden physiologischen Erscheinungen oder Actionen der Nerven in möglichst enge Beziehung gesetzt werden. Herbert Spencer erkennt selbst, dass dies Betonen der genauen Relation zwischen geistiger Thätigkeit und materieller Nerven-Structur, dass besonders die Behauptung,

auch der Geist wachse nach eben derselben Regel, nach welcher auch niedere Organismen wachsen, den Vorwurf veranlassen könne, er lasse nach der Weise des Materialismus die tiefsinnigsten Intuitionen des Denkers und die feinsten Inspirationen des Dichters, die abstraktesten Conceptionen des Mathematikers wie die edelsten Emotionen der Sympathie nichts Anderes sein, als Eigenschaften von gewissen, auf eigenthümliche Art angeordneten Stoffen. Dem gegenüber präcisirt er seine Stellung dahin: Er identificirt nicht mit den Materialisten Geist und Stoff, sondern Geist und Bewegung. Nun ist aber die Bewegung von Natur unerforschlich und mindestens ebenso geheimnissvoll, wie der Geist, können wir doch einerseits die Bewegung nicht anders erkennen, denn an irgend einem Stoff, müssen aber andererseits ihr eine eigenthümliche Existenz zuschreiben, die Uebertragung derselben von einem Körper auf den andern uns vorstellen. Ferner ist damit eine Gleichheit oder auch nur eine natürliche Verwandtschaft zwischen der Bewegung der Nerven und den geistigen Actionen nicht behauptet. Wie die Behauptung, dass die Musik vom Piano hervorgebracht werde, keine natürliche Verwandtschaft zwischen den Piano-Saiten und den durch dieselben hervorgerufenen Luftschwingungen behauptet, oder gar eine Identität zwischen diesen Schwingungen und den zwischen ihnen bestehenden Relationen, auf denen die Harmonien beruhen, ebensowenig behauptet die Abhängigkeit der geistigen Actionen von der Nerven-Structur eine natürliche Verwandtschaft zwischen beiden, sondern nur, dass, wie die dem Piano mitgetheilte Bewegung durch dessen specielle Structur hindurchgeht und in der Form besonderer Combinationen von Luft-Schwingungen herauskommt, so auch die Bewegung, welche der Mensch direkt durch die Sinne, indirekt in der Nahrung aufnimmt, beim Hindurchgehen durch sein Nervensystem umgeformt wird in diejenigen Combinationen von Nerven-Actionen, welche ihrer subjektiven Seite nach Gedanken und Gefühle sind. Doch, auch dies Analogon ist deshalb zu roh, weil der Geist eine direkte Verwandtschaft hat, nicht mit der sen-

siblen Bewegung der ponderablen Substanz, sondern mit der insensiblen der imponderablen, welche wir blos durch Folgerungen aus ihren Wirkungen kennen.

Tritt Spencer hiermit der materialistischen Fassung des Geistes entgegen, so bezeichnet er die spiritualistische deshalb als unannehmbar, weil dieselbe stets auf eine mehr oder weniger grobe Vorstellung von einer Geistes-Materie hinausläuft. Die letzte Natur des Geistes entdeckt der Psycholog ebensowenig, wie der Chemiker die letzte Natur des Stoffs, der Physiker diejenige der Bewegung. Wie der Chemiker sich der Annahme von Atomen zuneigt, aus deren Zusammensetzung die Elemente und fernerhin die noch mehr zusammengesetzten Substanzen entstehen, ohne jedoch dies Atom selbst zu kennen, so muss auch der Psycholog auf eine primitive Einheit des Bewusstseins zurückkehren, aus deren verschiedenartiger Zusammensetzung auch die höchsten Gedanken und Gefühle gebildet werden, die aber selbst durchaus unbekannt ist. Ja, selbst vorausgesetzt, dass ein Stoss im Bewusstsein und eine molekulare Bewegung die subjektive und die objektive Erscheinung desselben Dinges sind, bleiben wir doch unfähig, beide zu vereinigen oder die Realität zu erfassen, deren entgegengesetzte Seiten sie sind, denn wir können den Stoff nur in Ausdrücken des Geistes denken, wie den Geist nur in Ausdrücken des Stoffs, der Lösung des Räthfels kommen wir nicht näher.

Müssen wir deshalb darauf verzichten, die wesentliche Natur des Geistes zu erkennen, so wird doch die Vermuthung, dass es dieselbe Realität ist, welche sich objektiv in der Bewegung der Nerven, subjektiv in den Actionen des Geistes manifestirt, dadurch bestätigt, dass dasselbe Gesetz der Entwicklung, als des Fortgangs von zusammenhängender unbestimmter Gleichförmigkeit, durch fortgehende Integration und Differentiation zu zusammenhängender bestimmter Ungleichförmigkeit, auf beiden Gebieten gilt. Die Betrachtung der physiologischen Entwicklung, wie mit dem Wachsthum des Lebens, als der fortgehenden Correspondenz zwischen äussern und innern

Relationen, auch das ursprünglich durchaus homogene Gewebe der niedersten Thiere in Folge äusserer Einwirkungen nach physischen Gesetzen allmählich sich differenzirt, bis zur vollkommensten Structur des Nervensystems der höchsten Organismen, lassen wir füglich unberücksichtigt und wenden uns sofort der Entwicklung der psychologischen Erscheinungen zu. Soll auch die höchste Entwicklung des geistigen Lebens betrachtet werden als hervorgegangen aus einem Zustand ursprünglicher Gleichförmigkeit, so gilt es zunächst, die letzten Elemente desselben zu erfassen. Als solche erscheinen die Gefühle und die Relationen zwischen den Gefühlen. Jene nehmen einen hinreichend weiten Raum im Bewusstsein ein, eine bemerkliche Individualität zu erlangen, weshalb sie, in sich homogen, von anliegenden Theilen des Bewusstseins sich qualitativ unterscheiden; diese sind ohne selbständigen Platz im Bewusstsein, verbinden zwei unterschiedene Gefühle und beruhen deshalb auf einer Veränderung des Bewusstseins. Bei beiden aber ist das Verhältniss zu den sie erregenden äussern Dingen kein constantes, sondern stark bedingt durch die Verschiedenheit der Leitung der Nerven, welche je nach der Structur der Species, nach der Constitution des Individuums und nach dessen augenblicklichem Zustand sehr verschieden ist. Die Gefühle zerfallen theils der Art, theils der Stärke nach in verschiedene Classen, der Art nach in centrale und periphere oder in Emotionen und Sensationen, letztere wieder in reale, welche an den äusseren Nervenenden erregt, äussere Agentien einschliessen, und in ideale, welche, an den innern Nervenenden erregt, keine äussere Agentien einschliessen. Der Stärke nach zerfallen die Gefühle in starke und schwache, oder in primäre und secundäre, oder in präsentative und repräsentative. Letztere sind nämlich die wiedererregten oder die in der Erinnerung wiederholten, jenes die ursprünglichen Gefühle. Die lebhaften Gefühle vereinigen sich nun stets und sofort, sogar uns unbewusst, mit den schwachen Formen der vorausgehenden gleichartigen Gefühle; dadurch erst entstehen die Ideen.

nämlich diejenige Einheit von Aggregaten, welche wir Erkenntniss nennen. Eine solche Einheit der Erkenntniss wird nämlich erst dann gebildet, wenn ein lebhaftes Gefühl sich verbindet mit einem oder mehreren schwachen Gefühlen, welche früher erfahrene lebhaftere Gefühle derselben Art uns hinterlassen. Diese Erinnerung lässt aber nicht bloss einfache Gefühle wieder beleben, sondern auch Aggregate derselben, welche die sogenannte Association der Gefühle bildet. Die ähnlichen Gefühle treten nämlich nach innerer Verwandtschaft, in Folge der zwischen ihnen vorhandenen Beziehungen, zu kleinern oder grösseren Gruppen zusammen. Dabei macht sich freilich der Unterschied geltend, dass der Grad dieser Vereinigung sehr verschieden ist, und zwar entsprechend dem Grade der gegenseitigen Begrenzung: während nämlich zwischen den realen Sensationen die gegenseitige Begrenzung in Raum und Zeit sehr scharf ist, weit unbestimmter zwischen den idealen Sensationen und vollständig schwankend zwischen den Emotionen, vereinigen sich dem entsprechend auch die realen Sensationen am vollkommensten zu eng zusammenhängenden, vollbegrenzten Gruppen, z. B. in der Vorstellung eines durch den Gesichts- und Tastsinn wahrgenommenen Objekts. Dann treten auch diese Gruppen lebhafter Gefühle nicht bloss zu einander in Relation und bilden dadurch ein Ganzes höherer Ordnung von Gefühlen, sondern auch mit den entsprechenden schwachen Gefühlen. Dieser Gruppierung der Gefühle entspricht auf der physiologischen Seite die Bildung des Organs, nämlich die Gliederung des Nervensystems in besondere Bündel von Nervenfasern und Gruppen von Nervenbläschen. Hieraus aber erhellt zugleich, dass im innern Bau des Geistes die Art der Zusammensetzung ganz dieselbe bleibt von der Bildung seines einfachsten Gefühls an bis zur Bildung dieser zusammengesetzten Aggregate von Gefühlen, welche seine höchste Entwicklung bezeichnen. Diese Entwicklung des Geistes, aufsteigend in Stufen der Zusammensetzung, entspricht dem allgemeinen Gesetz der Entwicklung, sofern auch sie durch fortgehende Integration der Sensationen zu

zusammengesetzten Reihen, durch wachsende Heterogenität dieser Aggregate von Gefühlen und durch ihre wachsende Bestimmtheit vor sich geht, ganz entsprechend der ihr zur Seite gehenden Entwicklung des Nervensystems.

Zu demselben Gedankengang führt der allgemeine Gesichtspunkt, dass die physiologischen und die psychologischen Actionen die objektive und die subjektive Seite desselben Prozesses des Lebens darstellen, das Leben aber in der fortwährenden Anpassung der innern zu den äussern Relationen besteht, die psychologischen Veränderungen also zu deuten sind als Anzeichen der physiologischen, d. h. der Correspondenz des Organismus und seiner Umgebung. Daher ist das Gesetz auch der psychischen Erscheinungen ihre Correspondenz. Andererseits beruht der wesentliche Unterschied der psychischen Lebenserscheinungen von den physischen darauf, dass diese sowohl gleichzeitige als aufeinanderfolgende Veränderungen einschliessen, jene nur aufeinanderfolgende. Es gilt also für die geistigen Phänomene das ihnen eigenthümliche Gesetz der Succession mit dem gemeinsamen der Correspondenz zu vereinigen. Diese Vereinigung hat keine Schwierigkeit, wenn auch die Phänomene der äusseren Umgebung successiv sind, weil dann die innere Succession einfach der äussern parallel geht. Andernfalls sind die aufeinanderfolgenden Zustände des Bewusstseins eben als aufeinanderfolgende nothwendig ungleich. Die Correspondenz kann also nur darin bestehen, dass die Beharrlichkeit des Zusammenhangs zwischen den Bewusstseinszuständen gleich ist der Beharrlichkeit des Zusammenhangs zwischen den äussern Agentien, denen sie entsprechen, dass also der Bewusstseinszustand *a* mit derselben Beharrlichkeit dem Bewusstseinszustand *d* folgt, mit welcher die beiden Phänomene *A* und *D* in der äussern Umgebung zusammen sind. Ist dies das allgemeine Gesetz, nach dem alle psychologischen Phänomene von ihrem niedrigsten bis zum höchsten Grad erklärt werden können, so muss das fortgehende Wachsthum des geistigen Lebens, zunächst der Intelligenz, bestehen theils in der Genauigkeit, mit welcher

die innern Triebe, nämlich einen Bewusstseinszustand auf den andern folgen zu lassen, proportional sind der Beharrlichkeit, mit welcher die entsprechenden äusseren Phänomene in der Umgebung zusammen sind, theils in der Zunahme derjenigen Fälle, in welchen jene dieser entsprechen, theils in der fortgehenden Zusammengesetztheit der cohärenten Zustände des Bewusstseins, entsprechend den cohärenten Complexen der äusseren Phänomene. Die Bedingung dazu, besonders zu jener geforderten Genauigkeit der Correspondenz zwischen psychischen und physischen Zusammenhängen, ist, dass, wie die äusseren Relationen in unzählig verschiedenen Graden der Festigkeit gegeben sind, dem entsprechend auch die parallelen psychischen Veränderungen alle möglichen Grade der Cohäsion zulassen. Diese geforderte Correspondenz gründet sich nun nicht etwa auf eine prästabilierte Harmonie zwischen den äussern und innern Relationen, sondern auf die Erfahrung, so dass die Stärke des Triebes, mit welcher ein Bewusstseinszustand auf den andern zu folgen strebt, genau der Häufigkeit entspricht, mit welcher die parallelen äussern Phänomene in der Erfahrung aufeinander folgen.

Unter diesem Gesichtspunkt werden nun die verschiedenen Stufen des geistigen Lebens betrachtet. Die niedrigste Stufe desselben, den Anfang des sensitiven Lebens, den Punkt, wo das psychische Leben zuerst beginnt, vom physischen zu differenziren, ist die Reflexbewegung. Dieselbe besteht in ihrer einfachsten Form darin, dass auf eine einzelne Irritation eine einzelne Contraction folgt. Während bei den höheren Formen der Reflexbewegung bereits geringere oder grössere Complicationen der äusseren Antriebe sich finden, bezeichnet der Eintritt complexer Bewegungen in Folge complexer Antriebe den Uebergang zur nächst höheren Stufe des Instinktes. Mit dem Ausdruck Instinkt werden hier nämlich nicht alle Arten der Intelligenz ausser der menschlichen bezeichnet, sondern die zusammengesetzten Reflexbewegungen, wie sie z. B. vorliegen, wenn der Vogel ein Insekt fängt, oder wenn wir die Hand ausstrecken, ein Objekt zu erfassen. Ihr Unter-

schied von der einfachen Reflexbewegung erhellt auch daraus, dass jene nur bei den Aktionen des Nervenapparats vorkommen, diese auch bei den inneren Organen des animalen Lebens. Der Fortschritt in der Entwicklung des Instinkts führt zu immer grösserer Besonderheit und Zusammensetzung der Correspondenz zwischen äusseren und inneren Relationen. Wenn einfache und allgemeine Relationen, weil sie in der Umgebung am häufigsten vorkommen, die ihnen entsprechenden inneren Relationen am Bestimmtesten hervorbringen, weniger einfache und allgemeine dagegen wegen ihrer weniger häufigen Wiederholung weniger feste innere Relationen bewirken, so muss die allmähliche Ausdehnung dieses Prozesses auf die mehr complexen und speciellen, deshalb auch seltener vorkommenden äussern Relationen dahin führen, dass auch im Organismus zahlreiche psychische Relationen mit sehr verschiedenen Graden der Cohäsion gebildet werden. Während eine stetige Erfahrung die ersten und einfachsten psychischen Relationen unauflöslich machen wird, muss betreffs der mehr entwickelten und deshalb weniger häufigen Relationen der Punkt eintreten, auf welchem die entsprechenden psychischen Relationen durchaus nicht unauflöslich sind. Dadurch verlieren die zusammengesetzten Reflexbewegungen, sobald dieselben sich auf ein mehr specielles und daher mehr zusammengesetztes Objekt beziehen, ihren automatischen Charakter und aus dem Instinkt entwickeln sich höhere Stufen der Intelligenz, nämlich das Gedächtniss und der Verstand. So lange die psychischen Veränderungen völlig automatisch sind, kann nämlich ein Gedächtniss nicht existiren; erst wenn in Folge der wachsenden Zusammensetzung und der abnehmenden Häufigkeit der Gruppen der äusseren Relationen sich Gruppen innerer Relationen bilden, welche unvollkommen organisirt sind und die Regelmässigkeit bloß automatischer Vorgänge nicht theilen, entsteht das Gedächtniss. Erst die nicht-automatischen Aktionen führen nämlich zu einer Trennung des einheitlichen Prozesses der Correspondenz zwischen innern und äussern Relationen, und das Festhalten dieser einzel-

nen Theile macht das Gedächtniss aus. Eine Bestätigung gewinnt diese Anschauung durch die Thatsache, dass Beziehungen zwischen psychischen Zuständen, welche wir im Gedächtnis bilden, aufhören, Theile des Gedächtnisses zu sein, sobald sie durch häufige Wiederholung automatisch werden. Aehnlich ist es mit dem Verstand. Eine scharfe Trennung desselben von dem Instinkt ist undurchführbar, vielmehr ein ganz allmählicher, überall vermittelter Uebergang anzunehmen. Wenn ungewöhnlich zusammengesetzte Gruppen von Attributen und Relationen in der äussern Umgebung gegeben sind und wegen ihres seltenen Vorkommens in der Erfahrung nicht die durch sie hervorgerufenen sensiblen Veränderungen mit den entsprechenden motorischen eng zusammenhängen, entstehen die Ideen oder die Erinnerungsbilder von früher unter gleichen Umständen gebildeten motorischen Veränderungen. Obgleich nun eine gewisse Unschlüssigkeit, ein gewisses Stocken entsteht, wenn die Confusion einer complexen Impression mit verwandten eine Confusion unter den entstehenden Bewegungsantrieben hervorruft, und dies Stocken dauert, so lange die verschiedenen Bewegungsantriebe oder die Ideen der entsprechenden Actionen einander unwirksam machen, so wird doch zuletzt einer der Bewegungsantriebe über die andern die Oberhand gewinnen. Da die Gruppen der einander widerstrebenden Strebungen selten einander völlig die Wage halten, wird die stärkste Gruppe schliesslich zur Aktion kommen, und da die Folge derselben gewöhnlich diejenige ist, welche in der Erfahrung am häufigsten eintritt, wird die Aktion durchschnittlich den Umständen am Besten entsprechen. Eine solche Handlung ist eine überlegte Handlung. Jede überlegte Handlung bietet drei Phasen dar, zunächst eine gewisse Combination von Eindrücken, äussern Phänomenen entsprechend, denen der Organismus angepasst werden soll, dann die Ideen der früher unter ähnlichen Bedingungen gebildeten Aktionen, schliesslich die Aktion selbst. Aus dem Gesagten folgt sofort, dass es einen Willen im gewöhnlichen Sinn des Wortes nicht gibt. Freiheit des Willens ist nichts An-

deres als subjektive Täuschung. Alle Arten des Bewusstseins sind nichts weiter, als begleitende Anzeichen der Correspondenz zwischen dem Organismus und seiner Umgebung, verschiedene Seiten oder Phasen der coordinirten Gruppen der Veränderungen, durch welche innere Relationen den äussern angepasst werden. Ist nun der Zusammenhang zwischen den äussern Eindrücken und den darauf folgenden Motionen ein organisirter, so entsteht eine Reflexbewegung ohne ein Phänomen des Bewusstseins; ist dagegen der äussere Eindruck zu selten und zusammengesetzt, als dass eine automatische Aktion erfolgen könnte, so werden die psychischen Veränderungen zwischen Eindruck und Handlung uns bewusst, es entstehen Gedächtniss, Verstand, Wille. Dass dies der Sachverhalt ist, erhellt auch daraus, dass sogenannte überlegte Handlungen durch lang fortgesetzte Wiederholung zu automatischen oder instinktiven werden. Zu gleicher Zeit mit dem subjektiven Bewusstsein der Freiheit des Willens entsteht auch jene Art von Schluss, welche nicht direkt dem Handeln dient, sondern der Erkenntniss der umgebenden Co-existenzen und Sequenzen. Sobald nämlich die Gruppen äusserer Attribute und Relationen zu complex sind, als dass sie in einem einzigen Bewusstseinsakt könnten erfasst werden, werden im Bewusstsein ausser denjenigen Attributen, die in der Erfahrung gegeben werden, auch die Ideen der nicht unmittelbar empfundenen Attribute mit erregt, oder gefolgert. Auch das geschieht nach öfterer Wiederholung völlig instinktiv, z. B. wenn wir die Entfernung, die Form, die Festigkeit, das Gewebe der Objekte erkennen. — Auch die Gefühle sind, trotz der widersprechenden innern Perception, von den intellektuellen Prozessen nicht zu trennen, theils, weil letztere mit den peripheralen Gefühlen untrennbar verknüpft sind, theils weil auch jene von den übrigen Phänomenen des Bewusstseins nicht geschieden werden können.

In eingehender Ausführung wendet Herbert Spencer den allgemeinen Grundsatz der Entwicklung in der „subjektiven Psychologie“ auf die Erkenntniss an: alle Phäno-

mene der Intelligenz sind in letzter Linie auflösbar in Intuitionen von Gleichheit und Ungleichheit, als in ihre einfachsten Elemente, auch der Prozess ist überall gleich, nämlich in der Classification von Relationen bestehend. Der Unterschied beruht lediglich auf fortgehender Integration und Differentiation von Bewusstseinszuständen. Um die einfachsten Elemente aller Erkenntniss zu gewinnen, müssen die verschiedenen Formen derselben einer genauen Analyse unterworfen werden, zunächst der Schluss mit der Classification, dann die Perception.

Die verwickeltsten und schwierigsten Erscheinungen der Intelligenz sind die bewussten Schlüsse, von denen zunächst die quantitativen in's Auge zu fassen sind. Als Beispiel dient, dass aus der Erkenntniss, dass das Gewicht eines Körpers, etwa einer eisernen Brücke, mit dem Cubus, ihre Tragfähigkeit mit dem Quadrat der linearen Ausdehnung wächst, die Erkenntniss gewonnen wird, dass Widerstandskraft und Gewicht nicht in demselben Maasse wachsen. Diese Schlussfolgerung gründet sich, weil eine direkte Vergleichung unmöglich ist, auf das Axiom: Verhältnisse welche gewissen, unter einander ungleichen Verhältnissen gleich sind, sind einander selbst ungleich, oder auf den elften Satz des Euklid: Dinge, welche demselben Ding gleich sind, sind einander gleich. Dieser Satz aber ist durch Demonstration nicht zu gewinnen, sondern beruht lediglich auf Intuition. Diese aber richtet sich, weil eine direkte Vergleichung des ersten und des dritten Verhältnisses unmöglich ist, direkt nur darauf, dass die zwei Verhältnisse der Gleichheit zwischen dem ersten und zweiten und dem zweiten und dritten Verhältniss sich gleich sind; und da diese zwei Verhältnisse der Gleichheit ein Glied gemeinsam haben, schliesst die Intuition die Gleichheit der übrigen Glieder ein. Jenes Axiom ist die Grundlage aller mathematischen Analyse, stützt sich doch der Fortgang von dem concreten Nachweis, dass in dem bestimmten Dreieck ABC Seite $AC =$ Seite AB und Winkel $ABC =$ Winkel ACB , zu dem abstrakten Satz, dass die Winkel an der Grundlinie eines gleichschenkligen

Dreiecks einander gleich sind, nur auf das Bewusstsein der Gleichheit zweier Relationen, nämlich einmal derjenigen zwischen den Seiten und Winkeln des Dreiecks ABC , dann derjenigen der Seiten und Winkel aller gleichschenkligen Dreiecke. Der quantitative Schluss enthält drei Ideen, coextension, d. h. Identität des eingenommenen Raumes, coexistence, d. h. Identität der Zeit der Vorstellung im Bewusstsein, connature, d. h. Identität der Art. Kein quantitativer Schluss ist anders möglich, als durch Intuition der Gleichheit von Relationen. — Die qualitativen Schlüsse betreffen nicht die coextension, sondern in ihnen ist das Prädicirte lediglich die Qualität, daher sie auch auf Zukunft und Vergangenheit anwendbar sind. Die vollkommenen qualitativen Schlüsse betreffen entweder diejenigen Fälle, in denen wir von der Anwesenheit gewisser beobachteter Attribute auf die Anwesenheit noch anderer, nicht beobachteter Attribute schliessen, oder die Gleichzeitigkeit gewisser Ereignisse, die bestimmt sind durch ihre bekannten Relationen zu einem dritten Ereigniss; in beiden Fällen liegt eine Intuition der Gleichheit oder Ungleichheit zweier Relationen zu Grunde. Die unvollkommenen qualitativen Schlüsse unterscheiden sich von jenen dadurch, dass ihre Intuitionen relativ unbestimmt sind, von den Fällen an, wo die Folgerung nur mit der grössten Mühe erkannt werden kann, bis zu denjenigen hin, wo dieselbe sich mit überzeugender Leichtigkeit darbietet. Dass ferner wegen der Zusammensetzung der Relationen nicht deren equality, sondern likeness ausgesagt wird (eine Unterscheidung, für welche uns der deutsche Ausdruck fehlt, und die deshalb durch das angeführte Beispiel erläutert werden mag: equality der Relation besteht, wenn wir sagen $A:B = \frac{A}{2}:\frac{B}{2}$, likeness, wenn wir von dem Tod des Menschen im Allgemeinen auf den Tod eines bestimmten Individuums schliessen). Die unbekannte Aussage in dieser Schlussfolgerung ist vollständig gleich dem unbekannten vierten Gliede einer Proportion; dieselbe beruht also ebenfalls auf dem geistigen Akt einer Intuition

der Gleichheit zweier Relationen. Darin sind die gewöhnlich unterschiedenen Formen des Schliessens, Deduction und Induction, völlig gleich; ihr Unterschied besteht lediglich in der numerischen Präponderanz der vorausgesetzten Relationen in dem einen und der gefolgerten in dem andern Fall. Ueberwiegen nämlich die bekannten Relationen, so ist der Schluss deduktiv, andernfalls induktiv. Sind aber die beobachteten Relationen gering an Zahl, oder stehen die Glieder derselben allzuweit ab von den Gliedern der mit ihnen zusammengebrachten Relationen, so wird der Induktionsschluss zur Hypothese.

Die Classification lässt sich vom Schliessen nicht trennen, da beide nur verschiedene Seiten desselben Dinges sind, nothwendige Complementary. Wie nämlich das Schliessen die Classification von Relationen ist, und damit auch der Dinge und Attribute, zwischen denen dieselben bestehen, so ist die Classification der Dinge zugleich eine Classification der Relationen ihrer Attribute. Mit der Classification eng verknüpft ist die Recognition, die Anerkennung eines Dinges als desselben, sobald die Gruppen von Attributen mit ihren Relationen den früher erkannten völlig gleich sind.

Die Perception von der Classification und vom Schluss scharf zu sondern ist deshalb unmöglich, weil jede Perception eines Dinges die Anerkennung desselben als eines so-und-so bestimmten, besonderen Dinges, also die Classification einschliesst, und ebenso meist erst durch augenblickliches Schliessen zu Stande kommt. z. B. wird ein Gesichtseindruck erst dadurch zur Perception des desselben veranlassenden Dinges, dass in Gedanken die Attribute der dreifachen Ausdehnung, der Grösse, der Festigkeit etc. hinzugethan sind. Die Perception eines äussern Körpers gründet sich auf eine dreifache Relation zwischen Subjekt und Objekt, auf die Wirkung des aktiven Objekts auf das passive Subjekt, auf die Aktivität des Subjekts, z. B. bei Bestimmung der Grösse, Form etc., auf die Aktion des Subjekts auf das reagirende Objekt, z. B. beim Tasten. Die Perception der Raum-Attribute eines Kör-

pers lässt sich zerlegen in Perceptionen der relativen Positionen von Subjekt und Objekt, welche bloss durch Bewegung erkennbar sind; erst die Verschiedenheit der durch die Bewegung der Hand oder des Auges wahrgenommene Raumerfüllung führt die Abstraktion auf die Vorstellung des Raumes. Wie mit der Coexistenz der Raum, so ist mit der Sequenz die Zeit verknüpft, sie ist das Abstraktum aller Relationen der Position zwischen aufeinanderfolgenden Zuständen des Bewusstseins. Mit Raum und Zeit untrennbar verknüpft ist die Bewegung. Die Perception des Widerstandes ist das letzte Substrat aller andern, ist der erste, der allgemeine, der überall gegenwärtige Faktor des Bewusstseins. Die Erfahrung von Stoff, Raum, Bewegung, Kraft gründet sich auf die Empfindung des Widerstandes. Da nun alle Eigenschaften der Dinge nur Manifestationen von gewissen Kräften sind, welche der Stoff besitzt, so geht unsere ganze Erfahrung auf Empfindung von Widerstand zurück. Jede Perception, die sich von der Sensation dadurch unterscheidet, dass in dieser das ins Bewusstsein Fallende sich auf das Ich bezieht, in jener auf das Nicht-Ich, gründet sich auf besondere Relationen zwischen den Zuständen des Bewusstseins.

Von den Relationen ist die zusammengesetzteste diejenige der Aehnlichkeit, nach welcher wir Objekte derselben Art trotz des Unterschieds der Grösse zusammenordnen, z. B. ähnliche Dreiecke, oder Phänomene der Causation trotz des Unterschieds des Grades, z. B. die gleiche Folge von Wärme auf Druck. Das Bewusstsein der Aehnlichkeit beruht darauf, dass zwei successive Zustände des Bewusstseins zusammengesetzt sind von auf gleiche Weise angeordneten gleichen Bewusstseinszuständen. Auch alle andern Relationen, diejenige der Coextension, der Coexistenz, der Gleichartigkeit, gehen zurück auf Relationen der Gleichheit und Ungleichheit. Selbst die Relation der Folge ist nur eine besondere Seite der letzteren; Folge ist nämlich Veränderung, Veränderung aber ist die Ungleichheit eines gegenwärtigen Bewusstseinszustandes mit einem vergangenem; dieselbe heisst aber eine Relation der Un-

gleichheit oder eine Relation der Folge, je nachdem der Contrast oder die Ordnung beider ins Auge gefasst wird. — Die Relation der Gleichheit und Ungleichheit hat sich also als letztes Element aller Erkenntniss ergeben; da nun aber das Bewusstsein der Gleichheit zweier Bewusstseinszustände nur eintritt durch das Dazwischentreten eines andern, also jede Relation der Gleichheit in zwei Relationen der Ungleichheit aufgelöst wird, welche sich neutralisiren, ist die Relation der Ungleichheit eigentlich das Primäre. Das Resultat also ist, dass eine Veränderung des Bewusstseinszustandes das letzte Element unserer Erkenntniss ist, diese Veränderung selbst entsteht durch das gegenseitige Aufeinanderwirken der innern und äussern Welt; in der Organisation der verschiedenen Veränderungen besteht das Bewusstsein. Alle Phänomene der Intelligenz sind auflösbar in Intuitionen von Gleichheit und Ungleichheit, alles Schliessen ist nur Classification von Relationen, die ganze Entwicklung des Geistes ist fortgehende Differentiation und Integration von Bewusstseinszuständen.

Auf Grund dieser psychologischen Erörterungen sucht dann Herbert Spencer in eingehender Untersuchung seinen, in den „First Principles“ entwickelten metaphysischen Standpunkt, von ihm selbst als „transfigured realism“, „geläuterter Realismus“, bezeichnet, näher zu begründen.

Die „Principles of Sociology“ sind leider noch nicht vollständig erschienen; daher wir auf diesen Theil des Systems hier nicht eingehen können. Die bereits früher veröffentlichte „Study of Sociologie“, als „Einleitung in das Studium der Sociologie“ ins Deutsche übersetzt (Internationale wissenschaftliche Bibliothek, Bd. XIV, XV.) berührt die Fragen der sociologischen Wissenschaft selbst nicht, sondern beschränkt sich darauf, zunächst den Charakter derselben zu bestimmen, sofern sie aus der Natur des einzelnen Menschen die Gesetze der Gesellschaft, als des Aggregats der Einzelnen, abzuleiten hat, dann mit besonderer Ausführlichkeit die Vorurtheile zu zerstören,

welche von der gewöhnlichen Betrachtungsweise dieser neuen Wissenschaft entgegengebracht werden.

Da die auf zwei Bände berechnete Behandlung der Ethik noch nicht erschienen ist, geben wir wenigstens eine Uebersicht der in den „Social Statics“ desselben Verfassers niedergelegten Anschauungen. Dieselben besprechen nämlich die wesentlichen Bedingungen der menschlichen Glückseligkeit und enthalten deshalb wenigstens einen Theil dessen, was die Ethik zu erörtern hat. Die Moral hat Gesetze aufzustellen für den Menschen wie er sein sollte, nicht, wie er faktisch ist, weshalb auch alle Fragen, wie die Prinzipien der Moral zur Wirksamkeit zu bringen sind, nicht in die Moral, sondern in die moralische Therapeutik gehören. Als Ziel und Endzweck der menschlichen Entwicklung, als göttliche Idee bei der Welterschöpfung ist „das grösste Glück für die grösste Zahl“ festzuhalten. Dies Ziel der Entwicklung darf aber nicht mit Bentham unmittelbar zur Regel des menschlichen Handelns gemacht werden. Diejenigen Bedingungen aufzustellen, an deren Erfüllung die Verwirklichung der göttlichen Idee geknüpft ist, ist die Aufgabe der Moralk Wissenschaft. Das Glück ist nun jedenfalls ein gewisser Zustand unseres Bewusstseins, der hervorgebracht wird durch Affektionen oder Sensationen. Diese setzen Fähigkeiten (faculties) voraus. Das Glück besteht also in der Ausübung dieser Fähigkeiten. Will Gott das Glück des Menschen und besteht dasselbe in der Ausübung seiner Fähigkeiten, so ist eben diese Ausübung seiner Fähigkeiten des Menschen Pflicht. Die nothwendige Bedingung dazu ist die Freiheit des Handelns, deshalb ist Freiheit des Handelns das erste und oberste Recht des Menschen. In der Gesellschaft muss dieselbe jedoch soweit beschränkt werden, dass dadurch das gleiche Recht für jeden Andern nicht verletzt wird. Diese Forderung beruht auch auf unserm moralischen Instinkt, der zunächst für Jeden als persönliches Recht einen bestimmten Bereich freien Handelns beansprucht, zugleich aber als Sympathie dasselbe Recht für Andere anerkennt. — Dasselbe Princip ergibt

sich aus einem andern Gesichtspunkt. Soll das höchste Glück realisirt werden, so muss das Uebel aus der Welt verschwinden. Alles Uebel nun resultirt aus der Nicht-Anpassung der Constitution an die Bedingungen, indem der Mensch, durch Vermehrung zur Annahme des geselligen Lebens gezwungen, sich demselben noch nicht völlig angepasst, sondern noch vieles aus dem frühern räuberischen Leben beibehalten hat. Die fortschreitende Ausgleichung ist deshalb zugleich eine stetige, allmähliche Verdrängung des Uebels. Die Bedingung solcher Ausgleichung ist aber volle Freiheit für Alle. Das erste und oberste Recht also ist: volle Freiheit für Alle, d. h. Jeder hat die Freiheit, zu thun, was er will, vorausgesetzt, dass er dieselbe Freiheit aller Andern nicht beeinträchtigt. — Blosser Anwendungen dieses ersten Principis sind die Forderungen der persönlichen Freiheit oder der Freiheit des Leibes im Gegensatz zur Slaverei, sowie des Rechtes auf freien Gebrauch der Erde. Spencer verlangt nämlich, der Boden solle nicht Privateigenthum sein, da alle Rechtstitel nichtig seien; doch giebt er die Schwierigkeit zu, die völlig gleiche Benutzung des Bodens durch Alle praktisch durchzuführen. Das Recht auf Eigenthum folgt nicht bloss aus der allgemeinen Freiheit, sondern beruht auf einem allgemeinen Streben nach Eigenthum. Wenn der Socialismus dies Recht leugnet, so widerstreitet er nicht bloss diesem allgemeinen Trieb, sondern geht auch über jenes erste und oberste Gesetz weit hinaus, indem er ohne Rücksicht auf die Leistung des Einzelnen, Jedem den gleichen Betrag geben will. Ebenso folgt aus jenem ersten Grundsatz das Eigenthumsrecht an Ideen, am Charakter, das durch Verletzung des guten Namens geschädigt wird, das Recht des Tausches und der freien Rede. Unter andern Umständen lassen sich daraus noch andere Folgerungen ziehen, z. B. in Frankreich das Recht, ohne obrigkeitliche Erlaubniss zu reisen, in China das Recht, seine Kleider nach Belieben zu tragen etc. Dies gleiche Recht für Alle gilt nicht bloss für Männer, sondern auch für Frauen und Kinder. Die Rechte der Frau zu beschränken, sie dem

Manne unterzuordnen, besonders sie von allen politischen Rechten auszuschliessen, ist gegen alle Billigkeit, und von den verschiedenen Theorien, die zur Begründung dieses Verfahrens aufgestellt worden, ist keine irgendwie haltbar. Das Recht der gleichen Freiheit für Alle auch auf die Kinder auszudehnen, wird von der Billigkeit gefordert, da die Rechte der Kinder auf demselben Grunde beruhen, wie diejenigen der Erwachsenen, und von der Nützlichkeit empfohlen, da die Unterordnung der Kinder nicht bloss der Barbarei verwandt ist, sondern auch durchaus den Zweck der Erziehung verfehlt, da weder Sympathie zu den Eltern erzeugt wird, noch die Fähigkeit, das spätere Leben selbständig zu leiten. Allein von diesem Gesichtspunkt aus sind auch manche der Rathschläge verständlich, die Spencer in seiner „Erziehungslehre“ vorträgt (cf. Education: intellectual, moral, and physical). — Aus dem obersten Grundsatz ergibt sich ebenfalls Spencer's Lehre vom Staat. Dieselbe enthält zunächst eine grosse Lücke: über Aufgabe und Entstehung des Staats erfahren wir fast Nichts. Der Staat hat keine ethische Autorität, die höchste Form, die derselbe zu erreichen im Stande ist, ist die, dass das moralische Gesetz ihn erträgt ohne zu protestiren, ihn passiv zulässt. Der Staat ist nur in Folge der Uebel und soll dahin streben, sich selbst aufzuheben. Wiederholt und mit Nachdruck wird darauf hingewiesen, dass der Staat kein positives Recht habe. Dagegen erfahren wir noch weniger über die Entstehung desselben. Auch der Uebergang vom vorstaatlichen Zustand in den staatlichen Gesellschaftsverband soll durch allmähliche Ausgleichung und fortgehende Anpassung bewirkt worden sein, und zwar soll die vorhandene repulsive Kraft, die Anfangs im Anschluss an das frühere wilde Leben am stärksten war, in Schranken gehalten worden sein durch die concentrirende Kraft, die damals in besonders starkem Maasse ausging von der Verehrung der Heroen. Die Frage jedoch, wie wilde Völker zu einem staatlichen Verbande kommen, ist dadurch entschieden nicht gelöst. — Für den bestehenden Staat ergibt sich aus dem Gesagten,

dass derselbe sittlich zulässig nur dann ist, wenn Jeder freiwillig Bürger ist, denn für den Einzelnen existirt keine Pflicht, in die Staatsgemeinschaft einzutreten, er muss vielmehr das Recht haben, denselben ignoriren zu dürfen; ferner, wenn Jeder gleiche Rechte hat, also volle Demokratie herrscht. Solange die herrschende Selbstsucht eine Regierung nothwendig macht, wird die Regierung, sobald sie in der Hand einer Classe ist, nothwendig zu deren selbstsüchtigen Zwecken ausgebeutet. Die Demokratie freilich ist eine höhere Staatsform, die erst dann möglich ist, wenn die Ausgleichung bereits weiter fortgeschritten ist. Der Staat hat daher seinen Bürgern gegenüber keine andere Pflicht, als die, denselben in der Erfüllung des moralischen Gesetzes beizustehen; deshalb muss er die Allen gleiche Freiheit gewähren oder das Recht handhaben. Die Pflicht des Staates reicht aber auch nicht weiter als diese Eine, dass er durch gegenseitigen Schutz diese gleiche Freiheit Aller wirklich gewähre, denn eine andere Function kann derselbe nicht erfüllen, ohne diese oberste Pflicht zu vernachlässigen. Ferner würde jedes Hinausgehen über dieselbe das letzte Ziel, nämlich die allgemeine Anpassung und Ausgleichung herbeizuführen, hindern; überdies würde mit Aufhebung dieser Grenze Alles der staatlichen Gewalt unterstellt sein. Diesen Grundsatz auf concrete Fragen angewandt, ergibt sich, dass Herbert Spencer sich gegen alle Beeinflussung des Handels durch Zölle zur Hebung der inländischen Industrie, zur Erschwerung der auswärtigen Zufuhr, gegen jede Unterstützung kirchlicher Einrichtungen, gegen die öffentliche Armenpflege, gegen die nationale Erziehung, gegen die Colonisation, gegen die gesundheitliche Aufsicht, ja, sogar gegen die Prägung der Münzen und die Einrichtung von Verkehrsanstalten durch den Staat auf das Entschiedenste erklären muss. In dem Allen sieht er einen Uebergriff des Staates, eine Beschränkung der Freiheit der Unterthanen. — Die sociale Dynamik, welche die Kräfte behandelt, durch welche die Gemeinschaft die Vollendung erreicht, zeigt zunächst in kurzem geschichtlichen

Ueberblick, dass der Lauf der Civilisation nothwendig so gehen musste, und lässt dann das Moralische als wesentlich Eins mit der physikalischen Wahrheit erscheinen, nämlich als eine Art der transcendenten Physiologie, d. h. als Entfaltung des Individuums nach seinem innern Wesen. Die höchste Individuation ist stets verbunden mit der grössten gegenseitigen Abhängigkeit, daher auf dieser Stufe jede Verletzung des Interesses Aller eine Reaction gegen das Interesse des Einzelnen zur Folge hat.

Anm. Eine sehr instructive Darstellung der Philosophie Herbert Spencer's, besonders seiner Psychologie, enthält die uns leider erst nachträglich zu Gesicht gekommene Schrift von Th. Ribot: *La psychologie Anglaise contemporaine. Deuxième édition.* Paris 1875.

Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart.

Von

Dr. Ernst Katzer.

Archidiaconus zu Pirna.¹⁾

I.

„Auf Kant zurück!“ das ist der Ruf, der gegenwärtig in der philosophischen Welt erklingt und vielleicht als ein Zeichen dafür gelten kann, dass es nothwendig geworden ist nach den verschiedenen spekulativen Verwirrungen wieder Kritik üben zu lernen. Niemand kann uns allerdings besser hierin unterrichten, als Kant. Von ihm wäre auch Mancherlei zu lernen in Bezug auf die gegenwärtigen Streitigkeiten auf dem Gebiete der Religion. Der kritische Geist, der von ihm ausgeht, würde hier nicht bloß dazu dienen, die Grenzen für die menschliche Erkenntniß scharf zu bezeichnen, sondern zugleich zu dem Anderen: auf die festen Punkte aufmerksam zu machen, von welchen aus eine sichere religiöse Ueberzeugung zu gewinnen ist, die nicht so leicht von der Tagesmeinung

1) Die Redaction hat sich auf den dringenden Wunsch des Verfassers ausnahmsweise bereit gefunden, diese bereits als philosophische Doctordissertation (Leipzig, F. A. Brockhaus 1877) gedruckte Abhandlung noch einmal abzu drucken. Da die Dissertation nur in der pflichtmässig abzuliefernden Anzahl von Exemplaren abgezogen und nicht in den Buchhandel gekommen ist, so wird die Tüchtigkeit der Arbeit die Ausnahme von der Regel wohl entschuldigen.

erschüttert werden kann oder durch Neigung zu Schwärmerei sich verflüchtigen.

Kant's Philosophie bietet hierzu den rechten Anhalt schon deswegen, weil sie durchaus eine religiöse ist, wie aus seinen eigenen Worten hervorgeht: „die Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transcendentalen Gebrauche hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes.“¹⁾ Das letztere, als den Hauptgegenstand der Religion, zu begründen, hält er allein den moralischen Beweis für zulänglich. Dieser bildet den Schwerpunkt der Kantischen Religionsphilosophie. Von ihm soll in dem Folgenden ausführlich gehandelt und dabei die Philosophie Herbart's mit zu Rathe gezogen werden einestheils, weil sie bestimmt und richtig die Mängel des moralischen Gottesbeweises bei Kant kennen lehrt, und andernteils, weil durch ihre eigenen Ausführungen der Weg zur Verbesserung desselben gezeigt wird. Kant und Herbart ergänzen sich hier gegenseitig in willkommener Weise, wie aus der weitem Betrachtung beider hervorgehen wird.

Der moralische Gottesbeweis nach Kant.

Ersten Ortes ist von Kant zu handeln. Nach ihm vermag die theoretische Philosophie nicht einen genügenden Gottesbeweis aufzustellen. Daher ist zu untersuchen, ob das, was auf dem Wege der Spekulation nicht gelingt, durch die praktische Philosophie geleistet werden könne. Bei der Betrachtung des rein teleologischen Gottesbeweises ergibt sich das Resultat, dass die Organismen in Folge der Beschaffenheit unseres (menschlichen) Erkenntnissvermögens uns nöthigen, Zweckmässigkeit anzunehmen in der Natur. Hinsichtlich dieser Organismen aber kann man weiter fragen: wozu sind sie da? Ja, es lässt sich der Gedanke hieran „schwerlich von dem

1) III, 528. — Kant's Schriften sind nach der Gesamtausgabe von Hartenstein von 1867 citirt.

Begriffe eines organisirten Wesens trennen“; denn, da wir zu seiner Erklärung überhaupt der Zweckidee bedürfen, so können wir nicht anders denken, als dass einem solchen an sich zweckmässigen Produkt doch noch irgend ein Zweck ausser ihm zum Grunde liegen müsse. In der ganzen Natur aber finden wir nichts, was von uns als Endzweck angesehen werden könnte, d. h. als ein Ding, das den Zweck seiner Existenz allein in sich selbst hätte und „in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als blos seiner Idee abhängig ist.“¹⁾ Nur von einem letzten Zwecke der Natur kann man reden, der aber immer in der Reihe der Zwecke von den vorhergehenden abhängt, und als solcher kann der Mensch gelten, da in seinem Verstande die Welt überhaupt erst zu einer zweckmässigen sich gestaltet und so durch ihn gewissermassen einen Alles zusammenfassenden Abschluss gewinnt.

Der letzte Zweck indess, den die Natur mit dem Menschen verfolgt, kann nicht, wie man glauben möchte, die Glückseligkeit sein, da er (der Mensch), so gut wie die andern Geschöpfe, den mannigfaltigsten verderblichen Einwirkungen seitens der Natur unterworfen ist, und ausserdem er selbst noch dazu beiträgt, seine Lage durch Plagen und Sorgen zu verschlimmern. Er ist und bleibt in diesem Betracht immer nur ein Glied in der Kette der Naturzwecke und dient zugleich wieder als Mittel, um die Zweckmässigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder zu erhalten.²⁾ Herr der Natur, ihr letzter Zweck, ist er nur unter der Bedingung, dass er es versteht und den Willen hat, ihr und sich selbst einen Endzweck zu setzen und nur soweit als die Natur den Zweck hat, ihn hierzu vorzubereiten, kann er als ihr letzter Zweck bezeichnet werden. Solche Vorbereitung aber ist die Cultur, durch welche der Mensch tauglich gemacht wird, von der Herrschaft der Begierden frei und für höhere Zwecke empfänglich zu werden. Dies wird be-

1) V, 439. 448. 2) V, 444.

wirkt, indem die Menschen durch die unter ihnen bestehenden Ungleichheiten, durch Uebel und Widerwärtigkeiten zur Arbeit und zur Gründung eines Gemeinwesens gebracht und durch allmälige Disciplinirung der Naturtriebe zur Verfeinerung des Geschmacks, zu Kunst und Wissenschaft geführt werden.

Mehr vermag die Natur nicht zu leisten; einen Endzweck zu bewirken ist sie nicht im Stande. „Denn es ist nichts in der Natur (als einem Sinnenwesen), wozu der in ihr selbst befindliche Bestimmungsgrund nicht wiederum bedingt wäre, und dieses gilt nicht bloß von der Natur ausser uns (der materiellen), sondern auch in uns (der denkenden); wohl zu verstehen, dass ich in mir nur das betrachte, was Natur ist.“¹⁾ Nur der Mensch, als moralisches Wesen ist Endzweck, der Mensch, sofern er sich selbst Zwecke setzen kann, also Freiheit besitzt. Als Phänomenon kann er nicht Endzweck sein, sondern nur als Noumenon.

„Nur im Menschen, als dem Subjecte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.“²⁾ Die moralischen Gesetze allein schreiben etwas als Zweck ohne Bedingung vor, sowie es für einen Endzweck erforderlich ist. Der Endzweck aber, der uns durch das moralische Gesetz, welches ein nicht weiter zu erklärendes Faktum der Vernunft in uns ist, gesetzt wird, ist das „höchste Gut“. ³⁾ Auf die Lehre von demselben stützt Kant seinen moralischen Beweis für das Dasein Gottes. Deswegen ist dieselbe hier genauer in Betracht zu ziehen, namentlich auch, da Kant wegen seiner Auffassung des „höchsten Guts“ und Einführung desselben in die Moral und Religion theils verdienten, theils unverdienten Tadel erfahren hat. Bei dieser Betrachtung ist allerdings aber von vornherein zu bemerken, dass

1) V, 448. Vgl. Harms, Die Philosophie seit Kant. S. 267.

2) V, 449. 3) V, 463. 464.

Kant's Darstellung, ähnlich wie die über den Zweckbegriff im teleologischen Beweise, nicht immer die wünschenswerthe Deutlichkeit besitzt und da und dort Schwankungen zeigt, die einer genauen Feststellung seiner Ansicht nicht unerhebliche Schwierigkeiten entgegensetzen.

Das „höchste Gut“ besteht nach Kant aus zwei Theilen: 1) aus Tugend und 2) aus Glückseligkeit. Das ganze höchste Gut ist das *bonum consummatum* oder *perfectissimum*, d. i. das Vollendete, dasjenige, „das kein Theil eines noch grösseren Ganzen von derselben Art ist.“¹⁾ Die Tugend, als Theil dieses Ganzen, ist das *bonum supremum*, das oberste Gut, welches unbedingt keinem Anderen untergeordnet ist. Zu ihrem vollen Verständniss und behufs richtiger Auffassung derselben, ist folgendes zu bemerken:

Der Mensch trägt in sich das unleugbare, unmittelbar gegebene Bewusstsein der Verbindlichkeit zum Guten, eines Gesetzes, das unbedingt gebietet, ohne Rücksicht auf Neigung, das den Willen bestimmt nicht durch die Materie, sondern allein durch die Form.²⁾ Dieses Grundgesetz lautet: „Handle so, dass die Maximen deines Willens jederzeit als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können.“³⁾ Durch dieses Gesetz erkennt sich der Mensch als zugehörig zu einer „intelligibeln Welt“ und fühlt sich dadurch in seinem Werth unendlich über die Sinnenwelt erhaben, fähig, sich selbst einen (nämlich moralischen) Zweck zu setzen. Eine Doppelwelt offenbart sich damit in uns: der Mensch als Noumenon (angehörig der intelligibeln Welt) giebt dem Menschen als Phänomenon (angehörig der Welt der Erscheinung) Gesetze.⁴⁾ Durch das moralische Gesetz aber wird sich der Mensch zugleich auch der Freiheit bewusst; denn wenn er soll, muss er auch können. „Der Wille kann nur unter der

1) V, 116.

2) III, 533. V. 33. 46. 47. 50. 65. 167. VI, 281.

3) V, 32.

4) IV, 301. V, 168. VI, 305.

Idee der Freiheit ein eigener Wille sein.“¹⁾ Nachdem durch die theoretische Philosophie (Kritik der reinen Vernunft) die Freiheit durch Unterscheidung einer intelligibeln und sinnlichen Welt als denkbar aufgezeigt worden ist, wird sie durch die praktische Philosophie als wirklich (nothwendig) erwiesen, da das moralische Gesetz uns nicht nur berechtigt, sondern sogar nöthigt, Freiheit anzunehmen; denn ohne sie wäre Sittlichkeit überhaupt nicht zu denken.²⁾

Von Kant werden nun zwei Arten von Freiheit unterschieden: die transcendente oder kosmologische und die moralische oder praktische. Die Erstere ist „das Vermögen einen Zustand von selbst anzufangen,“ oder wie an einer anderen Stelle gesagt wird: „die Unabhängigkeit der Vernunft selbst von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt.“³⁾ Im weitesten Sinne wird sie von Kant gefasst als die freie Ursache der Welt überhaupt, als die „reine Spontaneität“, aus der und durch die alles Andere seinen Ursprung hat. Diese Ursache ist durch sich selbst und nicht durch irgend etwas Anderes bestimmt und ist ganz ausserhalb der Reihe der Bedingungen, d. i. ausser der Sinnenwelt. Die Freiheit als diese reine Causalität ist „eine transcendente Idee,“ die gar nichts aus der Erfahrung Entlehntes enthält, weil sie sonst immer wieder eine Ursache haben müsste; sie ist „die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben kann zu handeln, ohne dass eine andere Ursache vorausgeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Causalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen.“⁴⁾ Als solche (im weitesten Sinne) ist sie gleichbedeutend mit der Idee des der Welt zu Grunde liegenden unbedingt nothwendigen höchsten Wesens.

Von dieser Freiheit, als kosmologischem Princip, ist

1) IV, 296. V, 483.

2) III, 385. 388. V, 98.

3) III, 371. 531.

4) III, 371. 386. 387.

zu unterscheiden die transcendente Freiheit, sofern sie dem Menschen (als Noumenon) zukommt. Er besitzt transcendente Freiheit als Vernunftwesen, sofern er einer intelligibeln, nicht sinnlichen, Welt angehört. Die reine Vernunft in ihm handelt frei, „ohne in der Kette der Naturursachen durch äussere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende, Gründe dynamisch bestimmt zu sein,“ und ist so positiv ein Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so dass in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie, „als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über sich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingung verstattet.“¹⁾ Sie gehört zum intelligibeln Charakter des Menschen, sofern dieser Noumenon ist; ihre Wirkungen gehören zwar in die Reihe der Bedingungen in der Erfahrungs- oder Erscheinungswelt, aber sie selbst nicht; sie ist „intelligible Causalität.“²⁾ Die empirische Causalität, die wir wahrnehmen, die zur Erfahrungswelt gehört, ist so die Wirkung einer nicht empirischen Causalität. Auf diese Weise hat der Mensch als Erscheinung einen empirischen Charakter, der vollständig in der Reihe der Naturwirkungen steht, und als Noumenon einen intelligibeln Charakter, der die Ursache des erstern bildet. „Jede Handlung des Menschen ist die unmittelbare Wirkung des intelligibeln Charakters der reinen Vernunft.“³⁾ Aber wie das möglich ist, wie das Empirische durch das Intelligible bestimmt werden kann, bleibt für immer unerklärbar, weil eine solche Erklärung das Vermögen der (auf die Erfahrung beschränkten) menschlichen Erkenntniss übersteigt. „Die (transcendente) Freiheit ist eine blosser Idee, deren objective Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach

1) III, 383.

2) III, 387. Vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, III, 528. 529. 564. 565. Kant, III, 377.

3) III, 382. 383.

irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen oder auch nur eingesehen werden kann.“¹⁾

Gleichwohl ist es nothwendig transcendente Freiheit anzunehmen wegen der Moral. Diese ist unmöglich ohne Freiheit. Das moralische Gesetz und „die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache“ sind unzertrennlich mit einander verbunden; denn die Moral setzt voraus, dass der Mensch sich, unabhängig von den Gesetzen der Sinnenwelt, selbst bestimme. So gründet sich die praktische Freiheit auf die transcendente. Sie besteht negativ: in der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt, ist die Freiheit des Willens „von jedem andern ausser allein dem moralischen Gesetz,“ die „Eigenschaft in uns, durch keine sinnlichen Bestimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden.“²⁾ Positiv kann sie „eine Causalität der Vernunft in Bestimmung des Willens“ heissen und ist so unzertrennlich verbunden mit dem Begriff der „Autonomie“, d. i. „der Eigenschaft des Willens sich selbst ein Gesetz zu sein.“ Vollkommen gesetzlos kann Freiheit überhaupt nicht sein, weil sonst „freier Wille ein Unding wäre“, mit der blossen Zufälligkeit zusammenfallen würde; sondern sie ist eine „Causalität nach unwandelbaren Gesetzen“ und also als moralische oder praktische Freiheit eine Causalität nach dem Moralgesetz.³⁾ „Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist einerlei.“ Dass aber eine solche praktische Freiheit, und damit zugleich die transcendente (als die Bedingung der praktischen) nicht nur denkbar, sondern auch wirklich ist, folgt nun aus dem als Faktum im Menschen vorhandenen Moralgesetz, aus dem Bewusstsein der Verbindlichkeit zu demselben.⁴⁾ „Die Realität der Freiheit lässt sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft darthun, und diesen gemäss in wirklichen Handlungen, mit-

1) IV, 306. 307. V, 49.

2) III, 371. V, 98. 123. VII, 23.

3) IV, 294. 295. 4) V, 49.

hin in der Erfahrung,“ und somit ist die Freiheit „die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist und unter die Scibilia mitgerechnet werden muss“. ¹⁾

Wäre nun der Mensch bloß Noumenon, ein blosses Glied der Verstandeswelt, dann würden seine Handlungen mit dem Sittengesetz immer übereinstimmen; dann wäre sein Wille durchaus autonom. ²⁾ Weil er aber zwei Welten angehört und die Neigungen der Sinnlichkeit der Erfüllung des Moralgesetzes widerstreben, wird dieses Gesetz für ihn zu einem Imperativ. Während ein heiliges Wesen, wie Gott, das Gesetz, das in jedem vernünftigen Wesen ³⁾ (nicht bloß im Menschen) sich geltend macht, ohne Widerstreben erfüllt, in seinem ganzen Wollen vollkommen mit diesem Gesetze übereinstimmt, wird es dem Menschen wegen der Unvollkommenheit seines Wollens zu einem „Soll“. ⁴⁾

Das Gesetz wirkt so auf seinen Willen durch das Gefühl der Achtung. „Die sittliche Stufe, worauf der Mensch steht, ist Achtung für das moralische Gesetz.“ ⁵⁾ Er kann nicht „heilig“ sein, sondern nur „tugendhaft“. Er muss kämpfen wider die Neigungen und Leidenschaften; sein moralischer Zustand ist moralische Gesinnung im Kampfe, die Stärke und Kraft aber, die er in diesem Kampfe beweist, ist Tugend. Sie ist „das Vermögen und der überlegte Vorsatz dem Gegner der sittlichen Gesinnung in uns (den Neigungen und Begier-

1) V, 483. 2) IV, 301.

3) IV, 273. 275. 276. 277. 279.

4) Kant führt in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ für dieses Soll, für den „kategorischen Imperativ“ die drei Formeln an: 1) „Handle so, als ob die Maxime der Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“ 2) „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden Andern zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ 3) „Handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze aller vernünftigen Wesen dienen sollte.“ IV, 269. 277. 286.

5) V, 89. 280.

den) Widerstand zu thun, *virtus, fortitudo moralis*.¹⁾ Kant definirt sie noch als „die Stärke der Maximen des Menschen in Befolgung seiner Pflicht“, als „Selbstzwang, ein Zwang nach einem Princip der innern Freiheit durch die blosse Vorstellung der Pflicht“, oder ganz allgemein als „moralische Stärke des Willens“. ²⁾ Mehr, als diese Tapferkeit, als diesen Widerstand gegen die Sinnlichkeit vermag der Mensch nicht zu erreichen. Die „Heiligkeit“ ist nur das Urbild, dem er nachstreben soll und dem er nur in stetem Progressus sich zu nähern vermag. ³⁾ Nur das Bewusstsein kann er haben von der „Beharrlichkeit im moralischen Progressus“. ⁴⁾

Dieser erste Bestandtheil des höchsten Gutes, die Tugend, ist aber deswegen das oberste Gut (*bonum supremum*), weil sie die Bedingung ist, ohne welche das höchste Gut überhaupt nicht gedacht werden kann. Nur durch das, was man thut (nicht durch das was man genießt) hat das Leben einen Werth. Alles Andere mag einen Preis haben, der gute Wille allein, und durch ihn der Mensch, hat „Würde“, d. h. innern Werth. ⁵⁾ Ohne ihn sind auch die grössten Güter, die wohl geeignet wären, uns glücklich zu machen und Segen zu stiften, schädlich und böse. Selbst das, was man sonst wohl Tugend nennen möchte, wie Mässigung, Besonnenheit, die zur Ausführung des Guten besondere Dienste leisten können, sind, wenn der gute Wille dabei fehlt, gefährlich und können, als Eigenschaften eines Bösewichts gedacht, diesen nur desto geschickter machen, seine schlechten Absichten auszuführen. Ihn, den guten Willen, zu haben ist die höchste Bestimmung der praktischen Vernunft. Gut aber ist nur der Wille, welcher das Gute thut nicht aus natürlicher Neigung, sondern aus reiner Liebe zum Guten; welcher handelt aus Achtung vor dem Gesetz, oder der die Pflicht erfüllt um der Pflicht willen. ⁶⁾ „Der gute

1) VII, 183. 2) VII, 198. 209.

3) V, 34. 35. 4) V, 129. 5) V, 283.

6) IV, 241. 244. V, 116. 125.

Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als Alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung nur immer zu Stande gebracht werden könnte.“¹⁾

Der andere Bestandtheil des höchsten Gutes ist die Glückseligkeit. Genau ihren Begriff festzustellen, wäre unbedingt nothwendig gewesen, um das Verständniss des höchsten Gutes, auf dessen Möglichkeit der Beweis für das Dasein Gottes ruht, zur vollen Klarheit zu bringen. Doch das ist von Kant nicht geschehen.

„Glückseligkeit“ kann verschieden verstanden werden: sofern sie nur an und für sich betrachtet wird, nur vom Standpunkte des Sinnlichen aus, oder in ihrem Verhältniss zur Moral; und auch da kann sie jedesmal wieder eine subjective oder eine objective sein. Sieht man die Glückseligkeit nur für sich an, ohne Rücksicht auf Sittlichkeit, nur als Etwas, was dem Menschen allein als sinnlichem Wesen zugesprochen werden soll, so ist sie, subjectiv genommen, der Zustand des ungestörten Wohlbefindens, die Befriedigung aller gehegten Wünsche, die aber natürlich bei den verschiedenen Menschen sehr verschieden sein werden, so dass hier weder der Inhalt dieses Begriffs klar und fest bestimmt noch sichere Regeln zur Erlangung der Glückseligkeit aufgestellt werden können. Wollte man sagen: Sie besteht in dem Besitz aller sinnlichen Güter, von den materiellsten bis zu den feinsten und am meisten vergeistigten, so bliebe immer noch unentschieden, ob nicht dem Einen irgend Etwas als Gut gilt, was der Andere schon nicht mehr dafür ansieht, oder gar als unangenehm, als Uebel betrachtet. Dazu kommt noch, dass auch ein und derselbe Mensch nicht zu allen Zeiten die gleichen Wünsche hat, sondern das, was zu einer Zeit ihm ein Gut zu sein scheint, zu einer andern

1) IV, 242.

als das Gegentheil bezeichnet. Nur der jedesmalige subjective Zustand des einzelnen bildet hier den Massstab, und so ist in diesem Sinne die Glückseligkeit etwas sehr Veränderliches und Schwankendes.

Die Glückseligkeit für die Menschen, als blos sinnliche Wesen, in objectiver Bedeutung wäre ein System des allgemeinen Wohlbefindens, ein goldenes Zeitalter, ein Paradies, eine menschliche Gesellschaft, in welcher die Glücksgüter auf eine ganz gleichmässige Weise vertheilt sind unter Allen; in welcher Jeder, indem er an seinem Wohle baut, zugleich für das der Anderen sorgt und umgekehrt. Doch der Inhalt auch dieses allgemeinen Begriffs von Glückseligkeit ist ein schwankender, da Glückseligkeit als das gleichmässig unter Alle vertheilte Wohl noch immer von der subjectiven Empfindung und Anschauung des Einzelnen abhängig ist, und dann erst ein solches System festgestellt werden könnte, wenn Alle über das, was Güter sind, einverstanden wären, was nicht als möglich anzunehmen ist.

Wird aber die Glückseligkeit zur Moral in Beziehung gesetzt und der Mensch als ein sinnlich-geistiges, oder natürlich-moralisches Wesen genommen, für welches äusseres Glück und innere Güte als gleich nothwendig gelten, so erscheint sie als äusserer (sinnlicher) Lohn der Tugend. Sie besteht dann in dem der jedesmaligen moralischen Würdigkeit angemessenen Wohle. Subjectiv ist sie die Erfüllung der Wünsche dessen, der sich moralisch zeigt. Als solche trifft sie zusammen mit der populären Vorstellung von dem „Gotteslohn“ für die Frommen und Guten, gemäss welcher diejenigen, welche die Gebote der Sittlichkeit fleissig beobachten, erwarten dürfen, dass es ihnen auch äusserlich gut gehe. Objectiv ist diese Art von Glückseligkeit die gleichmässige Vertheilung des äussern Wohls je nach Massgabe der Moralität des Einzelnen wie der Gesamtheit, eine Anordnung der menschlichen Gesellschaft, durch welche denen, die dem Gesetze der Moral gehorchen, Gutes; denen aber, welche dieses Gesetz nicht befolgen, Uebles

(Strafe) zugetheilt wird. Die Vollkommenheit dieser Gemeinschaft würde darin bestehen, dass zuletzt Niemand mehr das Moralgesetz übertritt und daher Alle der Glückseligkeit theilhaftig werden sowohl als Einzelne als in ihrer Zugehörigkeit zu dem Ganzen. Diese nach sittlichen Grundsätzen organisirte Gesellschaft ist angestrebt im Staate, dessen Ideal sie bildet. Doch leidet derselbe an dem Mangel, dass er immer nur der Legalität angemessenes Wohl und Wehe auszutheilen vermag, da die Moralität als Gesinnung, ihm unerkennbar ist. Vollkommen verwirklicht wäre die so geordnete Gemeinschaft ein Reich, nicht des Rechtes, sondern der Gerechtigkeit auf Erden. Aber auch hier sind, obgleich der Massstab, nach welchem das Glück ausgetheilt werden soll, ein fester ist: die Moral, Schwankungen und Unsicherheiten unvermeidlich, da mit diesem Massstab noch immer nicht bestimmt ist, worin nun das nach demselben zu Bemessende: das äussere, sinnliche Glück, bestehen soll und Jeder hierin immer wieder von den Andern abweichende Anschauungen haben wird.

Doch ein noch anderer Begriff von Glückseligkeit ist möglich, wenn der Mensch allein oder wenigstens hauptsächlich als moralisches Wesen angesehen wird. Dann besteht sie subjectiv in dem befriedigenden Gefühle, die sinnlichen Neigungen unterdrückt, die Versuchungen zum Bösen überwunden und das Gute ausgeführt, die edeln Vorsätze und Gedanken zur Verwirklichung gebracht, die Natur in uns in den Dienst der Moral gestellt zu haben. Sie ist dann gleichbedeutend mit dem Glück eines ruhigen, reinen Gewissens und mit der Freude über den eigenen Fortschritt im Guten. Objectiv ist sie ein Reich der Moralität, eine Durchdringung der gesamten Natur mit der Moral, eine Verbindung von Menschen, die Alle dem Gebot der Sittlichkeit genügen und dadurch nicht nur das Bewusstsein einer tugendhaften, reinen Gesinnung haben, sondern zugleich die Freude geniessen an der immer weitergehenden Entwicklung des Guten, oder, wenn das Ideal als erreicht gedacht wird, an der Vollendung

der sittlichen Aufgabe; eine Gemeinschaft edler Geister entweder in einer von ihnen beherrschten und nach moralischen Grundsätzen gestalteten sichtbaren, oder in einer unsichtbaren, übersinnlichen Welt. In dieser Glückseligkeit ist nichts Schwankendes mehr, sondern, da die Gesinnung und die damit von selbst verbundenen Folgen, moralischer Art sind, ein bestimmter Inhalt, ein festes System gegeben, unter der Voraussetzung, dass Einstimmigkeit über die Gebote der Sittlichkeit vorhanden ist, oder doch herbeigeführt werden kann, wovon unten die Rede sein wird.

Dass Kant bei der Feststellung des Begriffs vom höchsten Gut von der Glückseligkeit nicht nur in Bezug auf die Sinnlichkeit reden konnte, ist selbstverständlich. Denn er zieht dieselbe in Betracht allein insofern sie dem Menschen, als moralischem Wesen, zukommen soll. Dabei schwankt er aber zwischen Glückseligkeit als sinnlichem, äusserm Lohn der Tugend und Glückseligkeit als reinem innern Zustand. Einmal verlangt er, dass sichtbares Glück dem Tugendhaften zu Theil werde, das andere Mal, dass die Sinnlichkeit ganz und gar von der moralischen Gesinnung besiegt werde; hier sieht er den Menschen zugleich als ein sinnlich-bedürftiges Wesen an, dort wieder nur als Träger der Moral. Jedenfalls ist ihm diese Unsicherheit daraus entstanden, dass er nicht genau das Verhältniss bestimmt zwischen dem Menschen als Phänomenon und dem Menschen als Noumenon, indem nach ihm beide Welten: die der Erfahrung und die intelligible, im Menschen bald vereinbar, bald unversöhnlich getrennt sich zeigen. Es fehlt die durchgängig consequente Auseinandersetzung darüber, ob die Sinnlichkeit die Ursache des Abfalls vom Gesetz, oder der Grund dieses Abfalls ein anderer ist, so dass die Glückseligkeit entweder in der Ueberwindung der Sinnlichkeit durch die Moral besteht, oder jede neben der Andern sein kann und die Glückseligkeit dann nur in dem harmonischen Verhältniss beider zu suchen ist. Beide Auffassungen finden sich bei Kant (vgl. hierüber auch Dorner, „Ueber

die Principien der Kantischen Ethik“, Halle 1857). Auch ist eine Erörterung darüber zu vermissen: ob die Sinnlichkeit ein charakteristisches Merkmal des Menschen als solchen ist, oder nur für sein Leben auf der Erde, welche Frage namentlich bei der Lehre von der Unsterblichkeit in Betracht kommt, aber auch von Einfluss ist auf die Gestaltung des Beweises für das Dasein Gottes. Diese Mängel werden durch die weitem eingehenden Erwägungen der Kantischen Aufstellungen vom höchsten Gut klar zu Tage treten.

Kant bezeichnet im Allgemeinen die Glückseligkeit als „die Befriedigung aller unsrer Neigungen sowol extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach“. ¹⁾ Sie ist, wie er an einer andern Stelle sagt: „Das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet.“ ²⁾ Als Glückseligkeit auf Erden begreift sie in sich alle „durch die Natur ausser und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben“ ³⁾; sie ist als physische, im Unterschied von der moralischen, die „Zufriedenheit (des Menschen) mit seinem physischen Zustande, Befreiung von Uebeln und Gunst immerwachsener Vergnügen.“ ⁴⁾ Das rein Subjective dieses Besitzes aller möglichen Annehmlichkeiten hebt Kant selbst dadurch hervor, dass er aufmerksam macht darauf, wie jeder Mensch durch seine Einbildungskraft ein Bild des Glücks sich entwirft: „Worein Jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf Jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjecte auf die Verschiedenheit der Bedürfnisse.“ ⁵⁾ Der Mensch ändert seinen Begriff von Glückseligkeit oft, und so ist es unmöglich ein festes Gesetz ausfindig zu machen, nach welchem das Wohlbefinden des Einzelnen und auch der Gesammtheit herbeigeführt und erhalten werden könnte. ⁶⁾

1) III, 532. 2) V, 22. 3) V, 444.

4) VI, 162. VII, 191.

5) V, 26. 6) V, 443.

Diese so unbestimmte Glückseligkeit soll nun in Verbindung treten mit der Moral, um mit ihr das höchste Gut auszumachen. Sie bildet nicht den Lohn der Tugend, sondern nur die Folge derselben. Nicht der Beweggrund zur Moral darf sie sein, sondern nur das Ziel, das, was durch die Moral bewirkt wird. Denn, erst wenn der Mensch durch Umkehr vom Bösen abgewendet und sein (intelligibler) Charakter ein anderer geworden ist, ist er auch würdig, glücklich zu sein.¹⁾ Die Glückseligkeit ist nur ein bedingter Zweck, weil, wenn sie den Bestimmungsgrund des Willens ausmachte²⁾, die Reinheit der Moral dadurch getrübt, ja, die Moralität überhaupt aufgehoben würde. Nur insoweit kann das Streben nach Glückseligkeit als gerechtfertigt oder erlaubt angesehen werden, als es entweder auf das Glück Aller gerichtet ist, wobei das selbstsüchtige Streben durch die Rücksicht auf das Wohl der Andern beschränkt wird (Kant, V, 36. 37), oder insoweit als die Glückseligkeit angesehen wird nur als ein Mittel zur Erfüllung der Pflicht, da unglückliche Verhältnisse leicht von der Bahn des Rechtes ablenken (V, 98. VII, 192). Im engsten Zusammenhang mit der Sittlichkeit aber, als der Würdigkeit glücklich zu sein, bildet die Glückseligkeit die harmonische Welt,³⁾ in welcher Alle den ihnen, gemäss ihrer Moralität, gebührenden Theil an Glück empfangen. Der vollständige Einklang solcher Seligkeit mit der Heiligkeit vernünftiger Wesen ist das Reich Gottes, wie es von der christlichen Sittenlehre dargestellt wird.⁴⁾ Dasselbe kann aber auf dieser Erde nicht vollendet werden, sondern weist uns hinaus auf ein anderes Dasein, ist mit seiner Seligkeit lediglich ein Gegenstand der Hoffnung⁵⁾

Dieses sind die Ausführungen Kant's in Kürze zusammengefasst. Doch zunächst kann die von ihm verlangte Zusammenstimmung von Glück und Moralität in ihrer

1) V, 123. 2) V, 449.

3) V, 465, III, 534.

4) V, 135. 136.

5) V, 121.

Nothwendigkeit nicht ohne Weiteres eingesehen werden. Kant selbst macht an verschiedenen Stellen darauf aufmerksam, wie beide: Glückseligkeit und Sittlichkeit, an und für sich betrachtet, in gar keiner Beziehung zu einander stehen, ja, sogar einander entgegengesetzt sein können. Die Gebote der Moral bleiben unbedingt stehen, wenn auch ihre Befolgung keine moralische Glückseligkeit begleitet.¹⁾ In dem moralischen Gesetze ist, nach Kant, nicht der mindeste Grund zu finden zu einem nothwendigen Zusammenhange zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit; denn das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freiheit, gebietet ganz unabhängig von der Natur.²⁾ „Obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, dass, wenn es auch gleich die Maxime (handle so, als ob deine Maxime zum allgemeinen Gesetz werden sollte) selbst pünktlich befolgte, darum jedes andere eben derselben treu sein würde, ingleichen dass das Reich der Natur und die zweckmässige Anordnung derselben mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn selbst möglichen Reiche der Zwecke, zusammenstimmen, d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde, so bleibt doch jenes Gesetz . . . in seiner vollen Kraft, weil es kategorisch gebietend ist.“³⁾ Die Glückseligkeit gehört der Sinnenwelt an, die Sittlichkeit der Verstandeswelt; die erstere ruht auf Selbstliebe, ist vollständig subjectiver Natur und kann für sich, selbst wenn man die allgemeine Glückseligkeit zum Objecte macht, niemals zu einem Gesetz tauglich sein; die andere, die Sittlichkeit, gründet sich auf Achtung und ihr Gesetz ist ein objectiv gültiges. Durch Vermischung mit dem Princip des Glücks würde die Autonomie des Willens geschädigt und zur Heteronomie werden.⁴⁾ „Die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit sind in Ansehung ihres obersten praktischen Principis ganz ungleichartig.“⁵⁾ Ihre Einheit ist nicht eine analytische

1) III, 535. 2) V, 130. 3) IV, 287.

4) V, 22, 23 ff. 38. 65.

5) V, 118.

und kann daher nur eine synthetische sein, wenn beide nothwendig mit einander verbunden sein sollen.

I. Der Beweis dieser Nothwendigkeit kann nun von zwei Seiten geführt werden und wird auch von Kant, je nach Auffassung des Begriffs von Glückseligkeit, in doppelter Weise geführt. Das Erste, Nächstliegende ist die Bedürftigkeit des Wohlseins für den Menschen, als ein endliches Wesen. Er gehört nicht bloß als Nomenon der intelligibeln Welt an, sondern auch als Phänomenon der Welt der Sinnlichkeit. Daher hat er einen „nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und womöglich auch eines zukünftigen Lebens zu machen“. ¹⁾ Durch seine endliche Natur selbst wird ihm das Problem des Glückes aufgedrungen. Er muss, da er ein sinnliches Wesen ist, aber von der Vernunft angetrieben wird, wie für das Erkenntnisvermögen, auch für das Begehrungsvermögen die Totalität der Bedingungen zu suchen, nothwendig auch Befriedigung anstreben für diese seine sinnliche Seite. ²⁾ Zugleich wird ihm, wie schon oben erwähnt, durch dieses Streben nach Glückseligkeit auch das nach der Moralität erleichtert und kann insofern als ein zweckmässiges angesehen werden, um die Erreichung der Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft (das höchste Gut) zu fördern. ³⁾

Ursprünglich sind auch, da der Mensch ein Doppelwesen ist, die Antriebe zur Befriedigung der Wünsche, welche von der Sinnlichkeit ausgehen, ganz und gar unschuldige, der Moral in keiner Weise zuwiderlaufende; „sind an sich selbst betrachtet gut d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muss sie vielmehr nur bezähmen, damit sie sich unter einander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung

1) V, 26. 65. 2) V, 112. 113.

3) VI, 234.

in einem Ganzen,¹⁾ Glückseligkeit genannt, gebracht werden können.“²⁾ Sie können durch sich selbst auch gar keinen Einfluss auf den Menschen als Noumenon, auf die Maximen der Sittlichkeit haben,³⁾ da Sinnenwelt und intelligible Welt, in deren einer die Nothwendigkeit, in der andern aber die Freiheit herrscht, genau von einander geschieden sind. „Die Freiheit der Willkür ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, dass sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur insofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat.“⁴⁾ Als causa noumenon ist der Mensch schlechterdings unabhängig von der Natur.

Erst durch den Menschen selbst, durch seinen Willen werden die Neigungen und Begierden böse gemacht. wenn er durch eigenen freien Entschluss die Ordnung der Triebfedern umkehrt, die Sinnlichkeit in seine Maximen aufnimmt und das moralische Gesetz ihren Triebfedern unterordnet. Diese That, durch welche das geschieht, ist eine intelligible, ausserhalb jeder Zeit liegende, und durch den durch sie gewordenen intelligibeln Charakter des Menschen wird dann auch sein empirischer bestimmt.⁵⁾ Wie aber das Böse entsteht, ist unerforschlich gerade so wie auch das Wiederaufstehen vom Bösen zum Guten uns unbegreiflich bleibt. „Da die Annehmung von Maximen frei ist, der Grund derselben (warum ich z. B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wieder in einer Maxime gesucht werden muss; und da auch diese ebenso wohl ihren Grund haben muss, ausser der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden soll und kann, so wird man in der Reihe der subjectiven Bestimmungsgründe in's Un-

1) VI, 122. 125. 129.

2) VI, 152.

3) V, 35. 46. 66. 76. 102. 103.

4) VI, 118.

5) III, 374 ff. V, 59. 99 ff. VI, 125. 130.

endliche immer weiter zurückgewiesen, ohne auf den ersten Grund zu kommen“ und somit erweist sich die Entstehung des Bösen, der Grund für die Umkehr der Triebfedern, als unerkennbar für den Menschen, woraus denn auch die Unerforschlichkeit des Grundes für die rechte Anordnung der Triebfedern von selbst folgt.¹⁾

Nur soviel lässt sich mit Bestimmtheit behaupten, dass nicht die Geburt des Menschen, sein Eingang in die Sinnenwelt, seine Zusammensetzung aus Sinnlichkeit und Vernunft die Ursache des Bösen und damit der Unwürdigkeit für die Glückseligkeit ist,²⁾ sondern diese Ursache in einem Gebrauche der Freiheit vor der Erfahrung und ausserhalb aller Zeit gesucht werden muss. Darum können nicht nur der Trieb nach Glückseligkeit und das moralische Gesetz mit einander vereinigt gedacht werden, sondern beide müssen auch ihre Befriedigung finden, wenn das höchste Gut, d. i. die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit, überhaupt als erreicht gedacht werden soll. Da der Mensch nicht bloß ein vernünftiges, sondern auch ein (sinnlich-) bedürftiges Wesen ist, so muss jede Seite dieses seines Wesens zu ihrem Ziele geführt werden, oder die Harmonie seines Wesens sowohl wie die der ganzen Welt mangelt.

Dieser Beweis von der nothwendigen Einheit von Tugend und Glückseligkeit sucht weiter seine Ergänzung noch von einer andern Seite her: nämlich von Seite der Gerechtigkeit. Hierüber finden sich bei Kant nur einige Andeutungen, die, wenn sie klarer hervorgehoben und fester begründet worden wären, wohl den Tadel wegen heimlichen Eudämonismus würden gemildert, aber durch die Art, wie sie von ihm gemacht worden sind, noch mehr Anlass zu nicht ungerechtfertigten Vorwürfen gegeben haben. Am deutlichsten tritt der Gedanke an Gerechtigkeit hervor in der 1791 erschienenen Abhandlung „Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der

1) VI, 115. 137. 139. 141. 153.

2) VI, 116.

Theodicee“, in welcher von Kant gesagt wird, dass die Verbindung von Uebeln mit der Uebertretung des Gesetzes gefordert werde „nicht, damit ein anderes Gute herauskomme, sondern weil diese Verbindung an sich selbst d. i. moralisch und nothwendig gut ist“,¹⁾ und in der zweiten Anmerkung zu Lehrsatz IV in der „Kritik der praktischen Vernunft“, wo es heisst: „Endlich ist noch etwas in der Idee dieser praktischen Vernunft, welches die Uebertretung eines sittlichen Gesetzes begleitet, nämlich ihre Strafwürdigkeit In jeder Strafe, als solcher, muss zuerst Gerechtigkeit sein und diese macht das Wesentliche dieses Begriffs aus Also ist Strafe ein physisches Uebel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem moralisch Bösen verbunden wäre, doch als Folge nach Principien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden müsste.“²⁾ Auch, deuten auf die Idee der Gerechtigkeit die Ausführungen Kant's, in welchen er sich darüber ausspricht, dass, wenn wir nur von der Natur ausgehen, keine nothwendige Verknüpfung von Tugend und Seligkeit sich finden lasse, wohl aber, wenn man eine „höchste Vernunft“ zu Grunde lege, die nach moralischen Gesetzen gebiete.³⁾ „Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen.“⁴⁾ Dieser letzte Satz aber ist schon insofern ohne Beweiskraft, als in demselben, um die nöthige Verbindung von Tugend und Glückseligkeit zu beweisen, ein höchstes Wesen angenommen wird und dann wieder von dieser nothwendigen Verbindung auf das Dasein eines höchsten Wesens geschlossen werden soll. Im Gánzen ist also klar durch das Angeführte, dass Kant bei der Feststellung des Begriffs vom höchsten Gut jedenfalls von dem Gedanken an die Gerechtigkeit geleitet worden ist.

1) VI, 79. 80. 2) V, 40. 3) III, 535. 4) V, 116.

sofern er dabei von einem adäquaten Verhältniss zwischen Moralität und Glück ausgeht, aber diesen Gedanken nicht hinreichend zur Durchführung gebracht hat.

Weil nun, wie Kant durch die angeführte Darstellung bewiesen zu haben glaubt, dieses adäquate Verhältniss ein nothwendiges ist, der Mensch aber sich ausser Stande befindet, dasselbe durch seine Kraft herbeizuführen, da ohne die hinreichende Kenntniss der Naturgesetze uns die Macht über die Natur fehlt,¹⁾ um Tugend und Schicksal einstimmig zu machen, so sehen wir uns gezwungen, ein höchstes Wesen, Gott, anzunehmen, durch welches solche Einstimmung herbeigeführt wird. Wir können nur darnach streben, der Glückseligkeit würdig zu werden; den dieser Würdigkeit angemessenen Zustand herbeizuführen, müssen wir einer höhern Macht anheimstellen.²⁾ Sollen mit der Sittlichkeit die ihr gebührenden Folgen verbunden sein, so muss es ein System der mit der Moral verbundenen proportionirten Glückseligkeit geben.³⁾ Dieses System kann aber weder durch den Menschen noch durch die Natur an sich hervorgebracht werden, welche vielmehr den Menschen allen Uebeln und Missverhältnissen des Lebens unterwirft gleich jedem andern Geschöpf, sondern muss durch eine höchste Vernunft hervorgebracht werden, welche zugleich der Natur die Gesetze giebt;⁴⁾ es wird „das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postulirt“. ⁵⁾ Die moralischen Gesetze wären ohne eine solche Zusammenstimmung „leere Hirngespinnste“, weil dann der nothwendig von der Vernunft vorausgesetzte Erfolg derselben mangelte und sie weder Verheissung noch Drohung bei sich führten.⁶⁾

Die zwei Erfordernisse des höchsten Gutes: Glückseligkeit und Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze

1) V, 120. 2) V, 136. 3) III, 535.

4) III, 443. 5) V, 131. 6) III, 536.

der Sittlichkeit können wir uns nach blossen Naturgesetzen verknüpft nicht denken. „Folglich müssen wir eine moralische Weltursache annehmen, um uns, gemäss dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen; und, soweit als das Letztere nothwendig ist, soweit ist auch das Erstere nothwendig anzunehmen: nämlich es sei ein Gott.“¹⁾ So führt die Moral zur Religion.

Neben diesen Ausführungen finden sich auch einzelne Anklänge an die Idee des Wohlwollens, insofern Kant von einem heiligen und zugleich gütigen Wesen redet und ausdrücklich sagt: „In einer göttlichen Regierung kann auch der beste Mensch seinen Wunsch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, sondern muss ihn jederzeit auf seine Güte (Gottes) gründen; weil der, welcher blos seine Schuldigkeit thut, keinen Rechtsanspruch auf das Wohlthun Gottes haben kann.“²⁾ Aehnliches ist ausgesprochen in der Metaphysik der Sitten (Tugendlehre) in den Worten: „den göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts kann man sich nicht anders denken, als nur als Zweck der Liebe, d. i. dass er die Glückseligkeit der Menschen sei . . . Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse etwas ausser sich zu haben, was er lieben könne oder auch von dem er geliebt werde. Aber nicht allein ebenso gross, sondern noch grösser (weil das Princip einschränkend ist), ist der Anspruch, den die göttliche Gerechtigkeit, im Urtheile unserer eigenen Vernunft, und zwar als strafende an uns macht. Denn Belohnung lässt sich von Seiten des höchsten Wesens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen jenes haben, sondern blos aus Liebe und Wohlthätigkeit ableiten.“³⁾ Hiernach erscheint die Glückseligkeit als freies Geschenk und dadurch kommt wieder einiges Schwanken

1) V, 464. 2) VI, 80.

3) VII, 301.

in den Beweis für die nothwendige Verknüpfung von Tugend und Glück.

An diesen Beweis für das Dasein Gottes schliesst sich dann noch der hier nicht weiter zu berührende Beweis für die Unsterblichkeit an, welche darum gefordert wird, weil in diesem Leben weder die Würdigkeit zur Seligkeit (vollkommene Moralität), noch diese selbst von dem Menschen erreicht werden kann.¹⁾ Genau angesehen aber lässt sich behaupten, dass das ganze von Kant ausgeführte Argument aus der nothwendigen Harmonie zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit, wenn schon die Befolgung der Moralgesetze als Würdigkeit, selig zu sein, dem geforderten Glück als Bedingung zum Grunde gelegt wird, vorzüglich von Seite der Bedürftigkeit der endlichen Natur geführt wird, in Folge deren der Mensch überhaupt erst das Streben nach Wohlbefinden, den Wunsch nach Befriedigung der Neigungen in sich trägt.²⁾ Es handelt sich, kurz gesagt, um die Uebereinstimmung des untern mit dem obern Begehrungsvermögen. Sofern demnach der Beweis auf die Harmonie der intelligibeln und sinnlichen Welt geht, könnte man ihn den ästhetisch-moralischen nennen. Die Frage ist nun weiter, ob dieser Beweis zureichend sei.

Zweifel daran müssen schon durch die bereits erwähnte Unbestimmtheit des Inhalts für den Begriff der Glückseligkeit entstehen. So lange sich aber nicht klar sagen lässt, worin das Glück für jeden Menschen bestehen solle, kann auch von keinem Einklang der Glückseligkeit mit der Tugend die Rede sein. Es ist nur ein System der Moral möglich, aber nicht ein System des Glücks. Sollte aber die Schwierigkeit dadurch gehoben werden, dass ein höchstes Wesen postulirt wird, um ein solches System der Glückseligkeit herzustellen, so müssten in jedem Menschen ganz bestimmte Bedürfnisse und Wünsche nach Wohlergehen hervorgerufen und allezeit erhalten und dann die Erreichung dieser Wünsche mit dem jedes-

1) V, 135. 2) V, 133. .

maligen Grade der Moralität einstimmig gemacht werden. Wie erkünstelt dieses sein würde und gewiss auch nicht die Meinung Kant's gewesen sein kann, leuchtet von selbst ein. Soll aber das System der Glückseligkeit gegründet werden auf Moral, dann stellt sich ein anderer Begriff des Glücks heraus, von dem erst nachher gehandelt werden kann, da dann die Wünsche des Einzelnen allein von seiner moralischen Gesinnung bestimmt werden. Von der Glückseligkeit des Menschen als sinnlichem Wesen ist dann nicht mehr die Rede.

Doch, gesetzt, es wäre möglich einen bestimmten Inhalt des Begriffs von Glückseligkeit zu gewinnen, auch von Seite der Sinnlichkeit, wodurch wäre dann zu beweisen, dass solche Glückseligkeit mit der Tugend nothwendig verbunden sein muss? Kant selbst macht darauf aufmerksam, dass kein Mensch ein Recht habe, hätte er auch durchaus seine Schuldigkeit gethan und das ganze Sittengesetz vollständig erfüllt, irgendwie sinnliches, äusseres Wohlsein dafür zu fordern, wie oben schon angedeutet worden ist. Die Welt der Moral und die Welt der Sinne sind in Bezug hierauf allerdings vollständig getrennt und geschieden (vgl. Kant, V, 465. 466.) Folgt Jemand auch dem Sittengesetz, so ist doch kein Grund einzusehen, warum nachher nach dem Naturgesetz mit seiner Moralität zusammenstimmendes Glück ihm zu Theil werden sollte. Die Erfahrung widerspricht diesem Verlangen allenthalben und gerade aus diesen Widersprüchen zwischen dem sittlichen Verhalten und dem Schicksal des Menschen zieht „die gemeine Vernunft“ sehr oft den Schluss, dass kein höheres Wesen sei. Sucht man dem aber dadurch zu Hülfe zu kommen, dass man den Menschen mit seinen Erwartungen auf ein anderes Leben vertröstet, wo die Gegensätze, die hier uns beirren, ihre Versöhnung finden sollen, dann entsteht die Frage: 1) ob überhaupt ein solches Leben sei, und 2) ob, falls dies angenommen werden müsste, nachher der Mensch dieser sinnlichen Glückseligkeit, nach welcher er nur vermöge seiner endlichen Natur (als Phänomenon) ein Verlangen

hat, noch bedürfe, d. h. ob er für immer ein Doppelwesen, der sinnlichen und der intelligibeln Welt angehörig, sein wird, worüber gar keine Andeutungen bei Kant zu finden sind. Jedenfalls aber spricht nach seinem System mehr gegen als für die letztere Annahme. Ueberhaupt ist eine Begründung solcher Annahme unmöglich, da alle Daten dazu fehlen und der Mensch über das Gebiet der Erfahrung sich nicht zu erheben vermag, was so treffend durch die Kantische Kritik dargethan ist.

Schliesslich lässt sich der Beweis für die nothwendige Einstimmung von Tugend und Glück auch nicht dadurch stützen, dass man etwa diese Forderung, statt sie für jeden Einzelnen zu machen, ausdehnt auf die Gesamtheit der Menschen sowol der Gewesenen als der jetzt Lebenden und in Zukunft Existirenden. Denn, wollte man auch das Ganze dann so darstellen, dass gesagt würde: allmählig, im Laufe der Zeiten sollte die Menschheit zu einem Zustand geführt werden, in welchem Moralität und Wohlbefinden vollständig übereinstimmten, so bliebe noch immer die Unbestimmtheit des Inhalts für den Begriff der Glückseligkeit stehen; oder, wollte man diesen Inhalt als einer festen Bestimmung fähig annehmen, so wäre der vorgestellte Zweck immer nur für die Wenigen erreicht, die zuletzt leben und die Andern hätten leiden müssen unter den bestehenden Widersprüchen zwischen Tugend und Schicksal. Damit wäre die Gerechtigkeit verletzt und das Wohlwollen zugleich; denn gerade so gut, wie die in der erreichten Harmonie Lebenden, hätten auch die Andern vor ihnen das Bedürfniss glücklich zu sein.

Wollte man diesem nun etwa noch dadurch begegnen, dass man diese Letzten zugleich auch als die Würdigsten bezeichnete, die demnach auch den meisten Anspruch auf das dieser Würdigkeit entsprechende Wohl hätten, dann würden sie diese Würdigkeit immer nur durch die Bemühung auch der Andern mit erreicht haben, und bei alledem wäre noch immer kein zwingender Grund einzusehen, warum Tugend und Glückseligkeit gleichmässig verbunden sein müssen. Somit aber, da die Nothwendig-

keit der Harmonie zwischen moralischer und sinnlicher Welt in Bezug auf Glückseligkeit durch nichts zu begründen ist, fällt auch der auf sie gebaute Beweis für das Dasein eines höhern Wesens, welches nur postulirt wurde, um diese Harmonie zu bewirken.

Aber damit ist der moralische Gottesbeweis Kant's überhaupt noch nicht hinfällig. Denn er stellt noch einen andern Begriff von Glückseligkeit auf, wodurch zugleich der Begriff des höchsten Gutes wesentlich verändert und verbessert wird.

II. Ausser der physischen giebt es nach Kant auch eine moralische Glückseligkeit. Sie besteht in dem das Bewusstsein der Tugend begleitenden Gefühle der Zufriedenheit,¹⁾ die auch Selbstzufriedenheit heissen kann, oder „in dem Bewusstsein (des Menschen) der Obermacht über seine Neigungen, also der Unabhängigkeit von denselben“ und ist auf diese Weise mehr negativer Natur. Diese Seelenruhe oder Zufriedenheit kann man aber selbstverständlich nicht vor der Erkenntniss der Verbindlichkeit zum Guten fühlen, sondern sie kann den guten Handlungen nur nachfolgen.²⁾ „Man muss wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann sein, um sich von jenen Empfindungen (der Seelenruhe oder der Reue) auch nur eine Vorstellung machen zu können.“³⁾ Positiv ist die moralische Glückseligkeit „die Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden (nie daraussfallenden) Gesinnung, die Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man thut“⁴⁾, heisst aber dann auch richtiger Vollkommenheit, weil sie die Zusammenstimmung der Beschaffenheit des Menschen zu seinen Zwecken ist. Auf sie darf die Definition angewendet werden, dass „Glückseligkeit der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt sei, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht“⁵⁾ wenn man dabei

1) VI, 162. 2) V, 123. 124. 3) V, 41.

4) III, 162. VII, 190. 191. 5) V, 130.

berücksichtigt, dass der Wunsch und Wille eines solchen moralischen Menschen doch immer nur auf das Moralische sich beziehen wird und kann. (Vgl. Kant V, 121.)

Auf menschliche Gemeinschaft ausgedehnt, objectiv betrachtet, ist diese Glückseligkeit „ein System der sich selbst lohnenden Moralität“,¹⁾ wobei der Lohn nur als ein innerer angesehen werden darf; ein Ganzes, eine Gemeinschaft wohlgesinnter, sittlicher Menschen, durch deren Einheit allein das höchste sittliche Gut zu Stande kommen kann. Solche Vereinigung kann gedacht werden als ein „corpus mysticum vernünftiger Wesen, sofern deren freien Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst als mit jedes andern Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.“²⁾ Die Verwirklichung der Idee einer solchen Gemeinschaft beruht auf der Bedingung, „dass jedermann thue, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befasst, entsprängen.“³⁾ Dadurch entsteht ein „Reich der Zwecke“, d. h. „eine systematische Verbindung von vernünftigen Wesen durch gemeinschaftlich-objective Gesetze d. i. ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander, als Zweck und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur im Ideal) heissen kann.“⁴⁾ In demselben ist dann, wenn man das, was Kant in Bezug auf den Einzelnen sagt, anwenden will auf die Gesamtheit, die Unabhängigkeit von Neigungen und Begierden von Allen erreicht zu denken, und so herrscht in ihr negativ Zufriedenheit über dieses Freisein und positiv besitzt diese moralische Menschheit „Vollkommenheit“, da sie den ihrer Beschaffenheit angemessenen Zweck erreicht hat.

Diese Art Glückseligkeit (Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit in Erfüllung seines Zweckes) sowohl in Bezug auf den einzelnen Menschen als auf die Gesamt-

1) III, 535. 2) III, 534. 3) III, 535. 4) IV, 281.

heit bedarf nicht eines besonderen Nachweises dafür, dass sie nothwendig mit der Moral verbunden ist, sondern sie besteht in und mit der Moralität selbst, weshalb auch Kant ausdrücklich darauf aufmerksam macht, dass sie einen vollständig andern Sinn habe, als Glückseligkeit in physischer Hinsicht, bei der es sich darum handle, was man genießt, nicht aber um das, was man thut, wie es doch bei der moralischen (sogenannten) Glückseligkeit der Fall ist. Sie besteht in der Einstimmigkeit des moralischen Wesens oder der Menschheit mit sich selbst, und das Gefühl dieser Einstimmigkeit, der Freiheit von jedem Widerspruch, ist allerdings weit verschieden von dem Gefühl der Lust, das wir beim Genuss physischer Glückseligkeit zu haben pflegen. Es wäre etwa zu vergleichen dem positiven Lebensgeföhle, das mit der Lust am Leben selbst nicht zu verwechseln ist. Hier kommt die Genauigkeit der Kantischen Unterscheidungen wieder zu ihrer vollen Geltung, wie er sie eintreten lässt zwischen Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Nach diesen Auseinandersetzungen zerfällt aber das höchste Gut nicht, wie bei dem oben erwähnten Begriff desselben, in zwei vollkommen gleichberechtigte Theile, sondern es besteht vielmehr darin, dass Neigungen und Triebe des natürlichen oder sinnlichen Theils des Menschen unterdrückt werden und die Gesetzgebung der Vernunft zur Geltung gelangt. Die falsche Ordnung der Triebfedern wird verwandelt in die richtige, so dass die Natur (innerhalb und ausserhalb des Menschen) dem sittlichen Willen dann unterworfen ist. Nur in diesem Sinne hat das eine bestimmte, klare Bedeutung, was Kant sagt von der uns aufgegebenen nothwendigen „Beförderung des höchsten Guts“; denn nur hier liegt ein bestimmter Inhalt dem Begriff der Glückseligkeit zu Grunde und nur hier ist eine Verpflichtung des Menschen seitens der Moral zu erkennen. Der Unterschied von dem Vorigen aber besteht darin, dass hier in Bezug auf die Umkehr der Triebfedern nicht von einer unerforschlichen, intelligibeln That gesprochen wird, die mit Einem Male eintritt, son-

dern von einem allmäligen Wachsthum der Moralität, von einer sich nach und nach steigernden Herrschaft der tugendhaften Gesinnung über die (sinnlichen) Triebe und Neigungen, die sich im Innern des Menschen bildet. Die Freiheit ist hier eine werdende, während sie nach der andern Auffassung eine unbedingte ist, die in jedem Moment sich geltend zu machen vermag, durch intelligible That.¹⁾

Der Mensch erscheint, nach dieser zweiten Auffassung, in Bezug auf die Moralität so wie ihn die Erfahrung uns zeigt, wobei immer daran festgehalten werden kann, dass er da, wo er durch Sinnlichkeit bestimmt wird, immer er selbst es ist, von dem die Umkehr der Triebfedern ausgeht, und nicht die Natur, und wobei die Frage immer noch offen bleibt, ob die falsche Bestimmung des Willens bei dem Zusammentreffen mit der Sinnlichkeit hat erfolgen müssen oder nicht.²⁾ Kurz, sie ist erfolgt. Der Keim zum Guten im Menschen ist dabei nicht verloren gegangen, sondern er ist nur unterdrückt; die Triebfeder zum Guten ist nur verunreinigt durch andere Triebfedern, sie ist nur in eine falsche Unterordnung unter die Sinnlichkeit gebracht.

Die Erfahrung ist die Bestätigung hiervon: in derselben zeigt sich der Mensch als böse, und dieses Böse in ihm kann von der Gebrechlichkeit, d. i. von der Schwäche

1) Vgl. Dorner, a. a. O., S. 18. 29.

2) In der 1786 verfassten Abhandlung über den „muthmasslichen Anfang der Menschengeschichte“ (IV, 315 ff.) scheint es allerdings, als hätte Kant die Ansicht gehabt, dass dadurch, dass der Mensch ein sinnliches Wesen ist, die Präponderanz der Neigungen und Begierden bedingt sei, so dass man sagen könnte: durch die Verbindung des Menschen als Noumenon mit dem Menschen als Phänomenon sei die falsche Ordnung der Triebfedern entstanden, aber so, dass sie wieder aufgehoben und zu der richtigen gemacht werden kann. An diese Auffassung erinnert auch der Satz in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ (VI, 143): „Glückseligkeit ist unserer Natur nach, für uns, als von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängigen Wesen, das Erste und das, was wir unbedingt begehren.“ Vgl. dazu noch „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, IV, 253.

in Befolgung seiner Grundsätze sich steigern bis zur Bösartigkeit d. i. zur absichtlichen Nachsetzung der moralischen Triebfedern hinter die Sinnlichkeit. Gemahnt von der niemals schweigenden Stimme der Vernunft, von dem moralischen Gesetz in seinem Innern, welches durch das Gefühl der Achtung, das uns von ihm abgenöthigt wird, auf den Willen wirkt (V, 76 ff.), soll er sich losmachen von allen unmoralischen Triebfedern¹⁾ und Neigungen und Begierden der Sinnlichkeit.²⁾ Vollkommenheit, als die Erreichung aller seiner moralischen Wünsche, ist sein Ziel³⁾ und Kampf ist der Weg zu demselben. In diesem Kampfe aber besteht die Tugend, wie schon oben ausgeführt worden ist.⁴⁾

Der pathologisch afficirte Wille muss zum freien Willen werden, der keine andern, als moralische Triebfedern, in seine Maximen aufnimmt, nur von diesen bestimmt wird. Die Moral muss in dieser sichtbaren, sinnlichen Welt zur Geltung, zum vollständigen Ausdruck kommen, die Natur der intellegiblen (moralischen) Welt unterworfen und zu deren Mittel und Werkzeug gemacht werden.

Hierzu ist nun auch eine Harmonie dieser Natur mit der Moral erforderlich, aber eine andere, als in der oben angedeuteten Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute als der Zusammenstimmung von Tugend und Glückseligkeit: eine Harmonie der Naturgesetze mit dem Sittengesetz in dem Sinne, dass das Letztere dadurch ausführbar und die Erreichung des von demselben vorgeschriebenen Ziels der Vollkommenheit denkbar wird. Die übersinnliche Natur „als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft“ ist die „urbildliche“, die *natura archetypa*, die ihr Gegenbild in der Sinnenwelt „aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben“ finden soll, die dann die „*natura ectypa*“, die „nachgebildete“ heissen kann.⁵⁾ Die Sinnenwelt soll durch das Mo-

1) V, 89. 2) V, 129. 3) VI, 145. 4) V, 89. 121.

5) V, 46. 47.

ralgesetz „die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur“ erhalten ohne doch dadurch Abbruch in ihrem Mechanismus zu erleiden. So ist die gedachte moralische Welt das Ideal, dem allenthalben nachgestrebt werden muss. Dieses Streben aber könnte gar nicht stattfinden, wenn nicht angenommen werden dürfte, dass die Naturgesetze mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Denn es kann nichts zur Ausführung vorgeschrieben werden, was nicht ausführbar ist.

„Die reine praktische Teleologie, d. i. die Moral ist bestimmt, ihren Zweck in der Welt möglich zu machen“; denn ohne dem könnte es eine solche (Moral) gar nicht geben; die Natur in uns und ausser uns muss, den Maximen unserer freien Zwecke überhaupt angemessen,¹⁾ als Mittel von uns gebraucht werden können; es muss „die Möglichkeit der äussern Ausführung“ des moralischen Zwecks unbedingt vorausgesetzt werden und wir müssen uns zu diesem Behufe die Natur „auch in Beziehung auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung als zweckmässig vorstellen“, oder wie es heisst: „Durch das moralische Gesetz haben wir Grund, die Möglichkeit, Ausführbarkeit desselben, mithin auch (weil ohne Beitritt der Natur zu einer in unserer Gewalt nicht stehenden Bedingung derselben die Bewirkung desselben unmöglich sein würde) eine Natur der Dinge, die dazu übereinstimmt, anzunehmen“ (V, 469). Nicht aber nur für jede einzelne That und für den einzelnen Menschen in Bezug auf seine Natur ist dies vorauszusetzen, sondern für alle Menschen, für die ganze Welt überhaupt.²⁾ Die Zweckmässigkeit aus Freiheit muss mit der Zweckmässigkeit der Natur sich verbinden lassen;³⁾ anders ausgedrückt: das Reich der Natur muss mit dem Reich der Sitten zusammenstimmen.

„Die reine praktische Vernunft enthält zwar nicht in ihrem spekulativen, aber doch in einem gewissen prakti-

1) IV, 495. V, 444.

2) V, 461. 462. 3) VI, 99.

schen, nämlich dem moralischen Gebrauche, Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäss in der Geschichte des Menschen anzutreffen sein könnten. Denn, da sie gebietet, dass solche Handlungen geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können, und es muss also eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische möglich sein.“¹⁾ Die Moral treibt uns, trotz der Hindernisse, welche der Lauf der Welt als Erscheinung dem sittlichen Fortschritt in den Weg legt, doch eine Ordnung der Natur vorauszusetzen, welche solche Vervollkommenung ermöglicht. „Dass die Welt im Ganzen immer zum Bessern fortschreite, dies anzunehmen, berechtigt den Menschen keine Theodicee, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche, nach einer solchen Hypothese zu handeln, dogmatisch gebietet.“²⁾

Einen, die Uebereinstimmung der Natur mit dem Sittengesetz gewissermassen bestätigenden Blick eröffnet uns Kant dann durch das, was er sagt von der Vorbereitung des Menschen zur Moralität durch die von der Natur ausgehende Cultivirung seines Wesens und Geschlechts: Durch die Ungleichheit der Menschen, die von Natur besteht, werden Kunst und Wissenschaft gefördert. Der grössere Theil der Menschen „besorgt die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Musse Anderer, welche die minder nothwendigen Stücke der Cultur bearbeiten“, von denen dann ein Theil wieder auch auf die niedern Klassen sich verbreitet.“³⁾ Die Plagen aber, die mit der steigenden Bildung sowohl nach oben als nach unten sich vermehren, tragen dann dazu bei, den Wunsch nach einer geordneten Gemeinschaft hervorzurufen und eine Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft zu gründen, in welcher eine immer weniger gestörte Entwicklung der menschlichen Anlagen möglich

1) III, 533. 2) VIII, 569. 3) V, 445.

ist. Ja, sogar der Krieg ist eine Vorbereitung zum ewigen Frieden, eine Triebfeder „alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln“. ¹⁾ Der Luxus, zu welchem die Natur durch die Neigungen, durch Eitelkeit und Genusssucht uns treibt, hilft, wie viel Uebel er auch über uns ausschüttet, doch zur Verfeinerung des Geschmacks und macht die Menschen gesitteter; schöne Kunst und Wissenschaft „gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll“. ²⁾ Ueberhaupt dadurch schon, dass die Natur den Menschen anwies auf Erziehung, da er „das einzige Geschöpf ist, das erzogen werden muss“ und nicht, wie die Thiere, allein vom Instinkt geleitet werden soll, hat sie Veranstaltung getroffen, ihn zur Moral zu führen. „Es ist entzückend“, ruft Kant aus, „sich vorzustellen, dass die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, und dass man diese in eine Form bringen kann, die der Menschheit angemessen ist. Dies eröffnet uns den Prospect zu einem künftigen glücklichen Menschengeschlecht.“ ³⁾ Auf diese Weise dürfen wir in allem, was die Natur zur Cultivirung des Menschen thut, eine Hindeutung auf die Berechtigung der Annahme finden, dass die Gesetze der Natur übereinstimmen mit den Gesetzen der Moral.

Durch solche für die Moral nothwendige Annahme einer Uebereinstimmung zwischen Natur- und Sittengesetz aber haben wir einen moralischen Grund, -einen „Endzweck der Schöpfung“ zu denken. Das ist der erste Schluss, den wir in dieser Beziehung zu machen gezwungen sind; der zweite besteht darin: „dass nun zu dieser Schöpfung d. i. der Existenz der Dinge gemäss einem Endzwecke“, ein verständiges und moralisches Wesen angenommen werden muss als Welturheber. An und für sich ist gar

1) V, 446. 2) V, 447.

3) VIII, 460.

kein Grund vorhanden, eine Uebereinstimmung des Naturreichs mit dem Reich der Sitten anzunehmen, sondern dazu werden wir erst genöthigt durch die (im Vorhergehenden besprochene) Forderung, die Moralgesetze in der sinnlichen, sichtbaren Welt auszuführen.¹⁾ Der auf solche Weise geforderte nothwendige Zusammenhang beider Reiche, der darauf hinweist, dass die Natur zu einem Endzwecke und zwar zu dem moralischen geschaffen ist, kann daher nur von einem moralischen Wesen, durch welches beide Welten für einander bestimmt sind, herühren. Sogar die Vereinigung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen können wir uns nicht anders, als durch ein höheres Wesen (Gott) bewirkt denken, weil durch Menschen, die hierzu zu schwach sind, es nicht hervorgebracht werden kann, ohne dass es diesen deshalb erlaubt wäre sich dem Moralgesetz gegenüber auf diese Schwachheit zu berufen und unthätig zu sein.²⁾ „Wir werden“, so heisst es in der Kritik der reinen Vernunft, „Etwas, das den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines nothwendigen moralischen Endzweckes enthält, annehmen müssen, dieses aber, nach der Beschaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung, uns als ein weises, nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes Wesen denken können, und, der Beschaffenheit unsres Erkenntnissvermögens gemäss, als von der Natur unterschiedene Ursache der Dinge denken müssen.“³⁾

Hierbei erweist sich zugleich dieses höchste Wesen als ein einiges, das der sittlichen Einheit „als einem nothwendigen Weltgesetz allein den angemessenen Effect, mithin für uns verbindende Kraft geben kann“, was immer nur durch einen einigen obersten Willen möglich ist.⁴⁾

In dieser ganzen Darstellung aber ist der Beweis für das Dasein Gottes allein von Seite der Moralität geliefert, während nach der andern bei Kant sich findenden Auf-

1) III, 533. IV, 495.

2) VI, 198. 238. 3) V, 471. 4) III, 538.

fassung des höchsten Gutes (Harmonie von Tugend und Glückseligkeit) mehr die bedürftige, sinnliche Seite des Menschen betont ist, und dieser Beweis kann deshalb der reinmoralische genannt werden im Unterschiede von dem vorigen als ästhetisch-moralischen bezeichneten.¹⁾

Was nun die Geltung des moralischen Beweises anlangt, so beansprucht Kant für denselben überhaupt nur eine subjectiv nothwendige, nur für die reflectirende, nicht für die bestimmende Urtheilskraft, wie er sich ausdrückt. Wir können nur sagen: „dass nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens wir uns die Möglichkeit einer auf das moralische Gesetz und dessen Objekt bezogenen Zweckmässigkeit ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, gar nicht begreiflich machen können“.²⁾ Es ist nur ein Glaube, der dadurch in uns hervorgerufen wird, ein Glaube, der nichts in theoretischer, sondern nur in praktischer Absicht, in Bezug auf die Ausübung der Pflicht, beweist.³⁾ Dieser Glaube aber, obschon er immer wieder auf die besondere Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens sich stützt, leistet doch mehr, als die physische Teleologie. Was die letztere nicht vermochte, dazu führt die Ethikotheologie: zu einem bestimmten Begriff der obersten Weltursache. Denn durch den moralischen Beweis sehen wir uns genöthigt, Gott zu denken als allwissend, um die moralische Gesinnung im Menschen zu erkennen, so die ächte Moralität von der blossen Legalität zu unterscheiden und zuletzt Glückseligkeit und Würdigkeit zu derselben in genaue Uebereinstimmung zu setzen; weiter als allmächtig, um die ganze Natur dem moralischen Zwecke angemessen zu machen; als allgütig, gerecht, allgegenwärtig, ewig etc., da diese Eigenschaften sämmtlich zur Bewirkung des moralischen Endzwecks erforderlich sind. So ist es also nach Kant im untersten Grunde die Idee der Freiheit, welche, indem sie durch

1) Vgl. oben S. 505.

2) V, 470. 3) V, 484.

das moralische Gesetz ihre Realität beweist, zum Beweise für das Dasein Gottes und zur Bestimmung seines Begriffs führt, wenn schon dabei zu merken ist, dass dieser Beweis nicht in theoretischer, sondern immer nur in praktischer Beziehung Geltung hat.¹⁾ Denn die Freiheit ist die einzige von den drei transcendentalen Ideen (Freiheit, Gott, Unsterblichkeit der Seele), welche ihre Wirklichkeit begründen kann und den Schluss auf die beiden andern möglich, ja, nothwendig macht, wie schon oben angeführt worden ist.²⁾

Niemand wird diesem Beweise die Gültigkeit völlig absprechen, wenn dabei das höchste Gut als Zusammensetzung des Naturgesetzes zum Sittengesetz gefasst wird und nicht als Harmonie von Tugend und Glückseligkeit, von welcher letztern schon gezeigt wurde, dass sie nicht zu einem Beweis für das Dasein Gottes dienen kann. Denn, wenn wir die Stimme des Gewissens in uns vernehmen und von dem Moralgesetz in uns aufgefordert werden, das Gute zu thun, so muss dieses Gute in der Welt auch ausführbar, so muss ein höheres, allmächtiges und allweises Wesen sein, welches diese Welt überhaupt zu moralischen Zwecken geschaffen hat. Doch noch ist die Frage: ob das Moralgesetz wirklich so allgemein in dem Wesen des Menschen begründet sei, wie es von Kant dargestellt wird, oder ob man nicht sagen dürfe: Für jeden, der moralisch denkt, der Achtung hat vor dem Sittengesetz und dadurch zur Befolgung desselben getrieben wird, ist die Annahme eines Gottes nothwendig; für die Andern aber, die nicht diese Achtung in sich tragen, und welche von vornherein das Reich der Natur und das Reich der Sitten als Ein und Dasselbe erklären, ist diese Annahme nicht nothwendig. Wäre das Letztere wirklich der Fall, hätte der moralische Beweis bloss diese engere subjective Geltung und nicht eine allgemein menschliche, gäbe es ausser der natürlichen, sinn-

1) V, 3. 489. 495.

2) Vgl. oben S. 488—490. 512. 513.

lichen, nicht noch eine andere höhere Welt: die der Moralität, so würde der moralische Gottesbeweis wesentlich an Bedeutung verlieren. Kant macht aber den Unterschied einer sinnlichen und intelligibeln, einer natürlichen und moralischen Welt und behauptet auf Grund dessen die allgemein-menschliche Geltung des moralischen Beweises. Daher ist weiter zu untersuchen, ob er darin Recht hat.

* *

Die naturalistische Ethik der Materialisten oder Monisten, wie sie lieber genannt sein wollen, kennt nichts, als ein Reich der Natur. Nach ihren Lehren giebt es „überall nur Physik“. ¹⁾ Der Mensch ist nur „ein höher entwickeltes Wirbelthier“ und „die ganze Völkergeschichte oder die sogenannte Weltgeschichte ist grösstentheils erklärbar durch natürliche Züchtung, ein physikalisch-chemischer Process, der auf der Wechselwirkung der Anpassung und Vererbung in dem Kampfe des Menschen um das Dasein beruht.“ Die Grundlagen der Moral sind „die socialen Instincte“ und insofern auch das Thier dergleichen besitzt, sind schon in ihm die Anfänge der Moral zu finden. ²⁾ Allmählig haben sich diese Instinkte zu Sitten und zur Sittlichkeit entwickelt durch die aus ihnen hervorgehende, wachsende Intelligenz. Der Kampf um's Dasein zeigte, dass nur in der Gemeinschaft der Mensch am sichersten ist und dass nur die Gemeinschaft den grössern Vortheil für sich hat, in welcher Ordnung herrscht und gewisse feste Bestimmungen, nach denen das Verhalten aller Mitglieder dieser Gemeinschaft geregelt ist —, und so sind durch diese Erfahrungen im Laufe der Zeiten

1) Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, S. 32 und 153.

2) Darwin, *Abstammung des Menschen*, I, 126. Ist Darwin selbst auch nicht unter die Materialisten zu zählen, so stimmen doch seine Aufstellungen über Moral mit denen der Monisten in der Hauptsache überein. Vgl. auch Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, S. 236 ff.; Lubbock, *Die Entstehung der Civilisation*, S. 341 ff.; Jäger, *Die Darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion*, S. 99.

Staaten und Gesetze entstanden. Alles diene und dient dem Nutzen, und nur durch Gewohnheit ist der Unterschied zwischen dem Nützlichen und Guten entstanden, indem das, was sich als besonders nützlich erwies, weiter vererbt und dadurch zur traditionellen Autorität wurde. In dieser Ethik ist folgerichtig nur ein Naturgesetz vorhanden, welchem der Mensch folgt, ein Gesetz des allgemeinen und singulären Wohlbefindens, nach welchem Jeder gemäss seiner sinnlichen Beschaffenheit verlangt. Die Sittlichkeit besteht nach diesen Lehren nur in der Einschränkung der Triebe durch die Intelligenz und das Ganze ist Egoismus, Nützlichkeitsprincip, bald mit gröberer bald mit feinerer Ausführung. Von einer Nothwendigkeit, zu scheiden zwischen einem Reich der Natur und einem Reich der Sitten kann für diese Moral nicht die Rede sein; und hätte die naturalistische (eudämonistische) Ethik mit ihrem Utilitarismus Recht, dann wäre es vollkommen überflüssig und ganz und gar unbegründet, ein höheres Wesen zu postuliren, um Natur und Sittlichkeit miteinander zu vereinen, da beide schon auf das Genaueste mit einander verbunden wären und nur von dem Einen (dem Naturgesetz) der Mensch überall getrieben und beherrscht würde. Ist, wie die reinen Materialisten lehren, der Mensch mit Allem, was er denkt und thut, nur „die Summe von Aeltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung“ (Moleschott), ist überall nur sinnliche, materielle Natur, so ist alles Handeln im Grunde mechanisch, und fälschlich wird das Sittlichkeit genannt, was doch nur das Resultat materieller Verhältnisse ist, die Wirkung physikalischer und chemischer Kräfte. Dann giebt es überall nur natürliche Nothwendigkeit und keine Sittlichkeit. Aber diese materialistische Ethik hat nicht Recht, wie eine genaue Erwägung des Begriffs „Moral“ Jeden lehren muss.

Moral ist nur dort möglich, wo der Mensch nicht durch das Naturgesetz bestimmt wird; sie kann nur bestehen durch „Freiheit“. Hierauf mit Nachdruck auf-

merksam gemacht und die Moral von allen materiellen Triebfedern gereinigt zu haben, ist das grosse, schon oft hervorgehobene Verdienst Kant's. Jede Abhängigkeit von der Sinnlichkeit, von den natürlichen Trieben und Gesetzen ist Heteronomie, und es ist zu verwundern, wie die Monisten trotzdem, dass die gegentheilige Einsicht jedem Nachdenkenden wie von selbst sich aufdrängt, noch eine reine, wirkliche Moral mit ihren sonstigen Aufstellungen für vereinbar halten können.¹⁾ Dem gegenüber darf man sich auf das Urtheil schon der gewöhnlichen, schlichten Menschenvernunft berufen, wie Kant es thut in den Worten: „Die gemeinste Beobachtung zeigt, dass, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vortheil in dieser oder einer andern Welt abgesondert, selbst unter den grössten Versuchungen der Noth oder Anlockung mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder afficirt war, weit hinter sich lasse und verdunkle, die Seele erhebe und den Wunsch erzeuge, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlern Alter fühlen diesen Eindruck.“²⁾ Wie können auch Egoismus und Moral verwechselt werden? „So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, dass selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder zu der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann.“³⁾

Gutes und Böses kann es nach den Principien des Monismus überhaupt nicht geben, sondern nur Natürliches; nicht edle oder niedrige Gesinnung, sondern nur Klugheit oder Thorheit, nicht moralische, allgemein gültige Gesetze, sondern nur Regeln der Geschicklichkeit,

1) Haeckel u. A. hält es grade darum für nöthig, die von ihm vertretene naturphilosophische Richtung „Monismus“ zu nennen, damit sein „naturwissenschaftlicher“ Materialismus nicht mit dem ethischen verwechselt werde, a. a. O., S. 33.

2) IV, 259. 3) V, 38.

welche ein sicheres, folgerichtiges Handeln und damit die Sittlichkeit selbst unmöglich machen.

Das von Kant unumstösslich richtig hervorgehobene Kriterium der Moral besteht negativ in der Freiheit von (sinnlichen) Neigungen und positiv in dem Thun des Guten um des Guten willen, in der reinen Achtung vor dem Gesetz, ohne irgend einen Nebengedanken, der etwa auf das eigene Wohlergehen oder das Anderer gerichtet wäre. Nur mit einem absolut werthvollen Willen hat es die Moral zu thun und ein solcher ist nur ein guter Wille. Der wahrhaft gute Wille ist aber nicht durch das gut, was er bewirkt, sondern nur durch sein Wollen. Nur das Handeln ist moralisch, welches geleitet ist nicht von natürlichen Gesetzen, zu welchen letztern die ethischen Grundsätze des sogenannten Monismus oder Naturalismus, oder unter welchen Namen man sonst eine derartige Ethik bringen will, unbedingt mit zu zählen sind. Diese Unabhängigkeit des Willens von der Natur (Sinnenwelt) stellt die Forderung eines andern, nämlich moralischen Gesetzes, welches von dem der Natur verschieden sein muss. Die beiden einander ungleichartigen Gesetze aber deuten hin auf zwei Reiche oder Welten, in deren je einer Eins von diesen Gesetzen gilt: auf eine sichtbare, sinnliche Welt und auf eine unsichtbare, nicht sinnliche. In einer an Begeisterung grenzenden Weise ist das von Kant ausgedrückt am Schluss der Kritik der praktischen Vernunft: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheit verhüllt oder im Ueberschwänglichen, ausser meinem Gesichtskreise, suchen und blos vermuthen; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äussern Sinnenwelt einnehme und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Grosse mit Welten über

Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt an von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande verspürbar ist und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen unsichtbaren Welten) ich mich nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem blossen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit (man weiss nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Werth als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart.“¹⁾ Die von der Sinnlichkeit verschiedene und unabhängige Welt aber, auf welche das moralische Gesetz uns hinweist, nennt Kant, wie schon mehrfach in dem Vorhergehenden erwähnt worden ist, die „intelligible“ oder auch die „Verstandeswelt“.

Der Annahme eines solchen Reichs über oder ausser der Natur wird freilich seitens der Monisten der Vorwurf des „Dualismus“ gemacht. Doch wie wenig dieser Vorwurf zu bedeuten hat, ist schon daraus zu entnehmen, dass auch die begeistertsten Monisten sich nicht von den durch sie geschmähten dualistischen Anschauungs- und Ausdrucksweisen loszumachen vermögen. Denn was ist es Anderes, als Dualismus, wenn z. B. Haeckel zwischen Glauben und Wissen unterscheidet, den Einen der dichtenden Phantasie, das Andere dem Verstande zuschreibt, oder wenn er, das Princip seiner eigenen Lehre verkennend, zu seiner Vertheidigung gegen den Vorwurf des Materialis-

1) V, 167. 168.

mus schreibt: „Die tiefe Wahrheit, dass der eigentliche Werth des Lebens nicht im materiellen Genuss, sondern in der sittlichen That, und dass die wahre Glückseligkeit nicht in äussern Glücksgütern, sondern nur im tugendhaften Lebenswandel beruht, ist dem ethischen Materialismus unbekannt.“¹⁾ Für alle Menschen giebt es eine Welt der Sinne und eine Welt der Gedanken; Niemand kann sich dieser dualistischen Weltanschauung entziehen; Jeder muss unterscheiden zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen Glauben und Erkennen. Wie naturgemäss eine solche Unterscheidung ist, darauf deutet Kant hin, indem er erwähnt, dass auch die gemeinste Menschenvernunft „sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Thätiges zu erwarten“.²⁾ Noch mehr aber wird der Vorwurf dualistischer Weltanschauung dadurch entkräftet, dass nach der Forderung der Moral der so entstehende Dualismus nicht ein bleibender sein darf, sondern überwunden werden muss, überwunden durch die Erfüllung dessen, was das Sittengesetz von uns verlangt, durch die Ein- und Ausprägung desselben in der gesamten Natur; hieraus entsteht das Postulat eines „höchsten Wesens“, „dessen oberster Wille beide Gesetze (das der Natur und der Sittlichkeit) in sich befasst“, und somit ergiebt sich auf diese Weise als höherer Monismus der Monotheismus.

So führt allerdings die Moral zur Forderung eines höchsten Wesens, indem sie uns hinweist auf eine andere, als sinnliche, Welt, auf eine moralische oder intelligible, mit welcher dann die Natur oder Sinnenwelt vereinigt werden soll. Hiernach ist also zunächst dem moralischen Gottesbeweise Kant's zuzustimmen, sofern er denselben nicht auf die Vereinigung der Glückseligkeit mit der Moral, sondern auf die nothwendig zu postulirende Ausführbarkeit der Moral stützt. Die Freiheit, die kosmologische wie die praktische, bleibt dabei einstweilen ausser

1) Haeckel, a. a. O., S. 33.

2) IV, 299.

Betracht. In wie weit die Kantische Lehre von ihr festzuhalten sei, oder ob sie ganz verworfen werden müsse, wird weiter unten erst zu erörtern sein.

Doch, steht es auch in Rücksicht auf Moral a priori fest, dass es zwei miteinander zu vereinigende Reiche geben muss und in Folge davon ein höheres Wesen, welches sie vereinigt, so ist doch nun weiter die Frage: ob die Moral selbst etwas im menschlichen Wesen als solchem Begründetes und überhaupt etwas unbedingt Nothwendiges, oder nur etwas Zufälliges ist, was nicht sein muss und nur da und dort, aber bei Weitem nicht überall gefunden wird. Sollte das Letztere der Fall sein, dann hätte der moralische Beweis, wie schon erwähnt, nur eine ganz subjective Geltung, nur für denjenigen, der eine moralische Gesinnung in sich trägt, abgesehen davon, wie diese Gesinnung in ihm entstanden ist. Kant aber behauptet, dass die Idee Gottes gerade durch den moralischen Beweis, durch die Idee der Freiheit, auf welche die Moral nothwendig führt, objective Realität empfangt. Nach ihm schliesst sich an die durch Moral begründete Freiheit der Begriff Gottes an, bekommt mit ihm und durch ihn Bestand. Er wird „subjective Nothwendigkeit“, Bedürfniss der reinen Vernunft, ist nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt, sondern in der menschlichen Vernunft überhaupt begründet.¹⁾

Die Monisten und Materialisten schreiben der Sittlichkeit nur eine ganz natürliche Entstehung zu und bestreiten, dass bei allen Menschen und allen Völkern sittliche Ueberzeugungen gefunden werden. Sie meinen, die gesammte Sittlichkeit sei nur ein Resultat der Erziehung, wie deutlich schon aus der Verschiedenheit der Moral bei verschiedenen Individuen und verschiedenen Nationen hervorgehe. Das Gewissen ist nach ihrer Auffassung nicht ein angeborenes, sondern ein gewordenes, durchaus abhängig von der jedesmaligen Stufe der Intelligenz (was allerdings in gewisser Beziehung, wie weiter

1) V. 3. 4. 489.

unten erhellen wird, richtig ist). Auch das Thier besitzt ein solches oder doch die Anfänge dazu. Darwin sagt: jedes Thier „würde unvermeidlich ein moralisches Gefühl oder Gewissen erlangen, wenn sich seine intellectuellen Kräfte soweit oder nahezu soweit als beim Menschen entwickelt hätten“. ¹⁾ Nach seiner Ansicht besteht die Reue in dem Wiederhervortreten des immer vorhandenen stärkern socialen Instinktes, nachdem momentan mächtigere Antriebe, die demselben zuwider waren, befriedigt worden sind und so an Kraft verloren haben. Doch wäre hier, falls diese Meinung richtig sein sollte, zuerst zu fragen: wie es denn überhaupt möglich sei, dass der immer vorhandene und schon durch seine Dauer im Vergleich zu den andern stärkste Antrieb des socialen Instinkts zeitweilig von einem vorübergehenden Antriebe überwunden werden könne?

Das materialistische Sittengesetz ist nur ein conventionelles, und das, was sonst Gewissensangst oder Reue genannt wird, ist nur das Bedauern darüber, sich durch Verletzung der Sitten Unannehmlichkeiten zugezogen zu haben, oder unklug gewesen zu sein beim Handeln. Nicht die That bereitet nach solcher Anschauung den Schmerz, sondern die üblen Folgen bereiten ihn, die sich aus derselben ergeben, oder doch ergeben könnten und daher gefürchtet werden. Diese Annahme, dass es kein angeborenes Gewissen, kein ursprüngliches moralisches Bewusstsein gebe, scheint auch bestätigt zu werden durch die Erfahrung des gewöhnlichen Lebens. Hier sind nicht Wenige zu finden, welche, wie man sagt, „sich kein Gewissen daraus machen“, irgend eine von Andern als böse bezeichnete That zu begehen, wenn sie nur ihren Vorthail dabei haben. Ist aber der Grund der Moral von dieser schwankenden, ungewissen Beschaffenheit, dann hört diese selbst auf, ein unumstösslich heiliges Gut der Menschenvernunft zu sein und der aus ihr gefolgerte Gottesbeweis

1) Darwin, a. a. O., I, 126. 133.

hat nur für die Sinn und Gewicht, die zufällig moralisch denken und handeln.

Dem gegenüber weist nun Kant darauf hin, dass das Bewusstsein der Verbindlichkeit zum Guten, das Sichverpflichtetfühlen gegenüber dem moralischen Gesetz in jedem Menschen sich vorfindet als ein durch sich selbst gewisses, stets sich ankündigendes Factum der menschlichen Vernunft (s. oben S. 486. 489.).¹⁾ Diese Behauptung wird auch durch die Erfahrung bestätigt, welche zugleich zeigt, dass Moral nicht durchaus abhängig ist von der Intelligenz. Denn auch schlichte, einfache Leute zeigen oft eine hohe moralische Gesinnung, und umgekehrt weichen nicht selten gerade Solche am weitesten von dem Gebote der Sittlichkeit ab, welche vermöge ihrer ausgebildeten Intelligenz am engsten mit demselben verbunden sein sollten. Auch lässt sich behaupten, dass, falls nicht ein Bewusstsein der Verbindlichkeit zum Guten im Menschen vorhanden wäre, dann eine Erziehung, eine Bildung zur Moral überhaupt unmöglich sein würde, weil es keine Anknüpfungspunkte gäbe, um den Sinn für das Gute zu wecken. Aber mit dem Allen ist immer nur ein Erfahrungsbeweis geliefert, dessen Gültigkeit da und dort durch das erfahrungsmässige Gegentheil ausserdem noch eingeschränkt wird. Kant selbst führt ein Beispiel hierfür an: „Es giebt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die mit der ihrigen zugleich Andern erspriesslich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, dass man sie für geborene Bösewichter und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unverbesserlich hält.“²⁾ Ja, im Grunde genommen, kann Jeder in dieser Angelegenheit stets nur seine eigene innere Erfahrung befragen und auf die der Andern nur schliessen; kann nur annehmen, dass, wenn er in seinem Innern ein solches Factum der Vernunft, ein Bewusstsein des Sollens vorfindet, es bei den übrigen Menschen wohl

1) III, 533. V, 33. 46. 47. 53. 167. VI, 281.

2) V, 104.

auch so sein möge, ohne einen allenthalben zutreffenden Beweis für diese seine Annahme finden zu können, wenn bloß bei der Behauptung einer solchen innern Thatsache stehen geblieben werden soll, als welche nicht weiter zu erklären sei. Hier fruchtet es nichts, wenn sich Kant „auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten“ und „auf das sittliche Urtheil eines jeden Menschen“ beruft; denn, wie schon angedeutet, nicht alle Moralisten sind seiner Ansicht, und wie das sittliche Urtheil anderer Menschen lautet, lässt sich niemals mit Bestimmtheit sagen. So fehlt, wenn die Untersuchung nicht noch weiter ausgeführt wird, der zwingende Beweis dafür, dass wirklich jeder Mensch ein sittliches Urtheil haben müsse; denn dass der Mensch ein moralisches Wesen sei, ist vorläufig nur eine Behauptung, gegründet auf die innere (subjective) Erfahrung.

Dieses ist von Kant auch nicht übersehen worden und konnte von ihm gar nicht übersehen werden, da er von Anfang an überzeugt war, dass die bloße Berufung auf dieses im Menschen sich vorfindende Faktum eines Sittengesetzes nicht zur sicheren Begründung der Moral dienen könnte, und schon durch die Bezeichnung „Metaphysik der Sitten“ die Nothwendigkeit einer weitem Beweisführung klar und deutlich ausdrückt. „Der Grund der Verbindlichkeit kann nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt gesucht werden, sondern a priori, lediglich in Begriffen der reinen Vernunft.“¹⁾ Denn wollte man diese Verbindlichkeit aus „der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur“ ableiten, so wäre sie dann auf anthropologischem, empirischem Wege gefunden und hätte durchaus keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit bei sich. Wie anders aber ist nun dieser Beweis a priori zu leisten, als durch Bestimmung des innersten Kerns im menschlichen Wesen? Soll er, wie gefordert werden muss, um ihn zu einem zwingenden zu machen, lediglich aus Begriffen geführt werden,

1) IV, 237.

dann kann kein anderer Begriff hierzu angewandt werden, als der des Menschen als „vernünftigen Wesens überhaupt“. Die Moral kann nur dann als Metaphysik vortragen d. i. a priori begründet werden, wenn das moralische Gesetz „aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt“ abgeleitet wird.¹⁾

Hier ist nun Kant der Vorwurf gemacht worden, dass er seine Ethik ausdehne über die Grenzen der Menschheit hinaus. Man hat gesagt: „hier werde die reine Vernunft nicht als eine Erkenntnisskraft des Menschen genommen, was sie doch allein ist, sondern als etwas für sich Bestehendes hypostasirt“ und doch könne Niemand von einem genus vernünftiger Wesen reden, wenn nur die eine species „Mensch“ bekannt sei.²⁾ Wenigstens meinte man, Kant habe sich, um die Verbindlichkeit zum Sittengesetz hinreichend zu begründen, nicht in's „unfassbare Reich aller vernünftigen Wesen zu versteigen“ brauchen, sondern hätte diese Begründung „innerhalb der uns bekannten Menschenwelt“ finden können.³⁾ Doch jedenfalls hatte Kant da, wo er von „vernünftigen Wesen überhaupt“ redet, oder von der Geltung des Moralgesetzes „für alle vernünftige Wesen“ nur die Absicht, die geistige Seite des Menschen von der sinnlichen, das Intelligible (am Menschen) von dem Empirischen scharf und bestimmt abzusondern; nicht von dem gewöhnlichen, erfahrungsmässigen Menschen, sondern von dem reinen Begriff des Menschen als vernünftigen Wesens zu reden, weil nur auf diese Weise ein Beweis a priori gewonnen werden konnte. Mindestens berechneten zu solcher Annahme seine sonstigen Ausführungen in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“, und dann liegt das Auffallende mehr im Ausdruck, als in der Sache: Er will das Bewusstsein der moralischen Verbindlichkeit ableiten aus dem Begriffe der Vernunft.

Ist aber das in der innern Erfahrung uns sich auf-

1) IV, 260.

2) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 131. 143.

3) Jürgen Bona Meyer, Kant's Psychologie, S. 196.

drängende Faktum der Vernunft, um es wirklich als ein allgemeines und nothwendiges darzustellen, das in jedem Menschen sich vorfindet, als a priori im Wesen der menschlichen Vernunft liegend, aus dem Begriff der reinen Vernunft nachzuweisen, so fragt es sich, welches nun dieser Begriff sei. Nach Kant ist ein vernünftiges Wesen ein solches, welches „das Vermögen hat, nach der Vorstellung von Gesetzen d. i. nach Principien zu handeln“, ein Wesen, dessen Wille unabhängig ist von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt, das nur von den Gesetzen der intelligibeln oder Verstandeswelt bestimmt wird.¹⁾ Daher ist die Vernunft zu erklären als das Vermögen, oder deutlicher und richtiger, als die Fähigkeit nicht von sinnlichen, sondern von anderen, überhaupt nicht von fremden Ursachen oder Gesetzen, sondern von ihren eigenen, von sich selbst bestimmt zu werden. Ganz richtig: denn, wäre sie dieses Vermögen nicht, würde sie von sinnlichen Ursachen, von den Gesetzen der Sinnenwelt bestimmt, so wäre sie Sinnlichkeit. Soll der Mensch als vernünftiges Wesen gedacht werden, abgesehen von seiner sonstigen Beschaffenheit, so muss er von anderen, als von sinnlichen Ursachen bestimmt werden können, und zwar durch sich selbst. Die Vernunft als praktische muss Autonomie haben; denn sonst ist sie nicht Vernunft, sondern Natur oder Sinnlichkeit. Der Mensch als vernünftiges Wesen muss frei sein d. i., nach Kant's Erklärung, ein Wesen unter anderen, als sinnlichen, unter sittlichen Gesetzen, die er durch die Vernunft sich selbst giebt.²⁾ Der Begriff der Vernunft an sich macht es nothwendig den Menschen, so fern er vernünftiges Wesen ist, als Glied einer intelligibeln Welt zu denken, in der andere Gesetze herrschen, als die der Natur (als Sinnenwelt) und so ist, wie Kant meint³⁾, das moralische Gesetz, das Faktum der Verbindlichkeit zum Guten, im Menschen a priori bewiesen. Statt zu sagen: „das moralische Gesetz ist ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori be-

1) IV, 260. 300. 2) IV, 300. 3) IV, 301.

wusst sind“, kann es auch heissen: „der Mensch erkennt sich selbst auch durch blosser Apperception¹⁾ und zwar in Handlungen und innern Bestimmungen, die er gar nicht zu Eindrücken der Sinnenwelt zählen kann, und ist sich selbst in Ansehung gewisser Vermögen (vornehmlich der Vernunft) ein bloss intelligibler Gegenstand.“²⁾ Anders wäre er als vernünftiges Wesen gar nicht zu denken.

Wird diese Deduktion Kant's nun genau geprüft, und untersucht, ob er damit wirklich einen Beweis a priori d. i. „lediglich aus Begriffen“, und zwar hier aus dem Begriff der reinen Vernunft geliefert hat, so kann die Antwort nur zum Theil zustimmend lauten. A priori ist der Beweis, sofern er in der That nur von dem Begriff eines vernünftigen Wesens überhaupt ausgeht, aber dieser Begriff selbst ist nur negativ festgestellt: als der eines Wesens, das nicht von sinnlichen und im Allgemeinen von anderen, als eigenen Bestimmungsgründen abhängt. Denn, wenn eine positive Erklärung auch dadurch gegeben zu sein scheint, dass von den eigenen Gesetzen der Vernunft, von Autonomie, von einer intelligibeln Welt die Rede ist, so wird doch diese Autonomie nur als Gegensatz hingestellt zu dem Bestimmtwerden durch die Sinnlichkeit, und nicht gesagt, wie es in der Vernunft zu solcher Autonomie kommt, ja, nothwendig kommen muss, und worin der Inhalt ihres Gesetzes besteht. Der Hinweis auf die intelligible Welt aber kann hier auch nichts helfen, weil eine solche Welt, wie die Ideen, welche auf sie hindeuten, immer nur zu den „Grenzbegriffen“ der menschlichen Erkenntniss gehört, die nach Kant's eigener Erklärung eine positive Beschreibung nicht gestatten, wenn auch, wie bereits oben angedeutet wurde, diese intelligible Welt, wohin die Moral uns versetzt, noch eine andere, als die Kantische Auffassung zulässt, was hier zunächst nicht weiter auszuführen ist. Kurz: die Autonomie wird von Kant nur behauptet in Opposition gegen

1) V, 50. 2) III, 379.

das Naturgesetz der Sinnenwelt, nicht aber positiv erklärt und so fehlt das Hauptmoment seines Beweises a priori für das Faktum der Verbindlichkeit gegenüber dem Sittengesetz.

Hier ist also eine Ergänzung des moralischen Gottesbeweises nach Kant nothwendig, und mit dieser Ergänzung wird zugleich eine Berichtigung der Kantischen Freiheitslehre oder doch eine genauere Auseinandersetzung mit derselben stattfinden müssen. Beides geschieht durch die Herbart'sche Philosophie, die, soweit sie bei einer Besprechung des moralischen Gottesbeweises überhaupt in Betracht kommen kann, nunmehr in Betracht zu ziehen ist.

(Schluss folgt.)

Zur synoptischen Frage.

Von

Dr. H. Holtzmann.

II.

Die Stellung Jesu zum Gesetz.

7. Grosse und kleine Gebote.

Zweimal (Mr. 10, 19. 12, 29—31), vielleicht dreimal (Lc. 10, 26) hat Jesus auf die Frage nach dem Guten, nach dem Grössten, nach dem Leben geantwortet mit dem Hinweis auf die als bekannt und selbstverständlich vorausgesetzten Gebote des Gesetzes, was Keim (II, S. 264) und Weiss (Bibl. Theol. S. 77. Mr. S. 25) mit Recht in erster Linie geltend machen für den conservativen Grundcharakter, den die Lehre Jesu in Bezug auf die Basirung der Sittlichkeit selbst auf die Gefahr hin trägt, dass, wie wenigstens Keim (S. 95) einräumt, dem Gesetz und den Propheten pietätsvoll zugeschrieben werde, was Jesus ohne bewusste Trennung der Factoren seiner Erkenntniss mehr den eignen grossen Anschauungen von Gott und Menschheit entnahm. Mit Letzterem ist das Minimum dessen ausgedrückt, was die oben erwähnten Stellen für den Genius Jesu vorzubehalten nöthigen. Zunächst also wird die ganze Reihe von Aussprüchen, welche im Marcus-evangelium das mosaische Gesetz berühren, abgeschlossen durch die Rede über das höchste Gebot 12, 28—34, bei

Matthäus bedeutend verkürzt 22, 34—40. Indem das Gesetz 613 einzelne Gebote aneinanderreichte, gab es dem rabbinischen Scharfsinn Anlass sich über der Beantwortung der Frage zu zerarbeiten, an welchem Ende diese Perlenschnur anzufassen, welche *ἐντολή* vermöge ihrer inneren Beschaffenheit (*ποία* Mr. 28 = Mt. 36) *πρώτη* oder *μεγάλη* sei — eine Frage, welche, wenn man sie auch gewöhnlich nach sehr äusserlichen Kriterien, z. B. nach dem Merkmale der auf die Uebertretung eines Gebotes ausdrücklich gesetzten Todesdrohung, zu beantworten pflegte (Keim, I, S. 257. II, S. 246. 265. III, S. 148 f.), doch an sich schon beweist, dass der jüdische Geist auf dem Wege war, den übrigens im A. T. selbst keineswegs ausschliesslich vertretenen Standpunkt der statutarischen Pflichtenlehre zu verlassen (Grünebaum, S. 193 f.). Wenn daher Jesu Antwort die Liebe zu Gott und dem Nächsten als den Kern des Gesetzes bezeichnet, so scheint damit nur der Buchstäblichkeit der Schammaiten gegenüber die Autorität Hillel's bevorzugt (Ebend. S. 254 f. 373 f.) In der That hält sich auf der durch den Vorgang Hillel's gekennzeichneten Linie der Spruch Mt. 7, 12 = Lc. 6, 31, welchen der erste Evangelist durch den Zusatz *οὗτος γὰρ ἐστὶν ὁ νόμος καὶ οἱ προφηταί*, der dem Zusatz 22, 40 entspricht, auf dasselbe Niveau mit der Erklärung Jesu in unserer Perikope stellt (Wittichen, S. 312), weil er ebenso das formale Princip der Ethik Jesu enthält, wie das Liebesgebot das materiale (S. 133). Immerhin ist der Satz bei Philo, Hillel und den anderen Parallelen (vgl. Keim, I, S. 259. 270) noch negativ gefasst im Sinne der landläufigen Moral „Was du nicht willst, dass man dir thue u. s. f.“ (Weiss Mt. S. 210 f., bestätigt durch Duschak, S. 13. 24. 55 und Grünebaum, S. 204. 241. 374), während es sich hier um die Forderung handelt, jeden Einzelnen als ein gleichberechtigtes Subject und das eigene Bedürfniss als Maassstab für das anzuerkennen, was er von uns verlangen kann. Dies die positive und allerdings auch werthvollere Kehrseite zu jenem Satze, im Vergleich mit welchem schon Hillel alles Andere im Gesetze nur als

Erklärung und Illustration behandelte. Schwerlich aber lässt sich eben dies, dass Jesus eine solche Forderung der Nächstenliebe noch neben die der Gottesliebe gestellt, d. h. das isolirt stehende Gebot Lev. 19, 18 mit dem, eine hervorragendere Stellung einnehmenden, Deut. 6, 5 coordinirt habe, als das „Neue“ bezeichnen, was Jesus bringt. Weiss, der sich so ausdrückt (Bibl. Theol. S. 81. Vgl. Mt. S. 480), behandelt nun freilich das Gebot der Gottesliebe als das Alte, nicht etwa weil schon Hillel wenigstens die Gottesfurcht ähnlich in den Vordergrund gestellt hatte, sondern weil Deut. 6, 5 als Erläuterung des ersten dekalogischen Gebots 6, 4 und als Voraussetzung aller anderen Gesetzeserfüllung 6, 6 f. erscheine (Mt. S. 479). Aber so sehr dies dem uns schon bekannten Kanon, wonach Jesus nur der Ausleger Moses ist, entsprechen würde, so fraglich ist die Behauptung gleichwohl. Das Gebot der Liebe bedeutet nach Deut. 4, 4. 11, 13. 13, 4 die werktthätige Anhänglichkeit an den Bundesgott, und zwar als Dank für seine, Israel erfahrungsmässig kundgewordene, Liebe, (10, 15), und findet sich Deut. 6, 5 (vgl. 10, 12. 30, 16) nur „als einzelnes unter vielen“ (Keim, II, S. 265); auch wird, worauf Wittichen (S. 313) hinweist, „daneben mit gleicher Wichtigkeit das Gebot der Furcht (4, 10. 6, 7. 5, 29. 10, 12) hervorgehoben, und die Liebe weder zum durchgreifenden Princip gemacht, noch rein ethisch gefasst, wie denn die rituellen Vorschriften mit gleicher Wichtigkeit daneben hergehen (vgl. 27, 26. 30, 10).“

Es ist übrigens Alles gesagt, wenn schliesslich Weiss selbst zugibt, das Gebot der Nächstenliebe werde mit der Gottesliebe als oberstes zusammengefasst, „nicht um andere göttliche Gebote hinter sie zurückzustellen, sondern um der sittlichen Atomistik gegenüber die principielle Einheit aller göttlichen Gebote ins Licht zu stellen“ (S. 480), wie denn auch Paulus beweist, der einzig und allein diesen Spruch Jesu als Legitimation in Händen hat, wenn er das ganze Gesetz in der Liebe zusammenfasst und dabei an die rituelle Seite desselben gar nicht mehr denkt (Gal. 5, 14. Röm. 3, 8—10). Da nun aber auf dem

Standpunkte der Gesetzesreligion das sittlich Verbindende eben nur das göttliche Machtgebot an sich ist, so müsste eigentlich alles Gebotene an sich auch gleichen Werth haben, womit eine verschiedene Werthschätzung der einzelnen Gebote und ihres Verhältnisses zu einander und damit auch die principielle Zurückführung aller Gebote auf Ein „grosses“ Gebot zur logischen Unmöglichkeit geworden wäre. Dass dies nicht der letzte und tiefste Gedanke des Mosaismus ist, beweisen allerdings schon Propheten und Psalmen, und im Grundsätze überwunden ist die sittliche Atomistik, wenn, wie wir nach Analogie von Mr. 2, 27 schliessen dürfen, die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe darum alle andern Gebote überragen, weil „Jesus in ihnen den Ausdruck des höchsten Zweckes findet, der dem Menschen gesetzt ist“ (Ritschl, S. 32). Indem Jesus aber so den Finger auf dasjenige legt, um desswillen „der Mensch gemacht ist“, kann er nicht umhin, andere Gebote nur nach dem Verhältniss der Nähe oder Ferne zum grossen Gebot zu beurtheilen, sie also neben den grossen als kleine zu bezeichnen und mithin allerdings „zurückzustellen“, wie denn auch Weiss selbst zu Mr. 12, 33 von der „Erhebung des Liebesgebotes über alle, auch „die höchsten gottesdienstlichen Pflichten“ spricht (Mr. S. 402). In der That haben wir schon oben (S. 366) gesehen, wie unter die Kategorie der „kleinen Gebote“ ganz von selbst z. B. die cultischen rücken. Daran kann auch Mt. 23, 23 (= Lc. 11, 42) nichts ändern, sofern doch immer τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου sich mit demjenigen Gehalt des Gesetzes decken, dessen Erfüllung eine sittliche Anstrengung kostet, und daher positiv anerkannt werden (ταῦτα ἔδει ποιῆσαι), während das entgegenstehende „Leichtere“, dessen Gültigkeit „blos nebenbei“ (Keim, II, S. 265) mit einem negativen Ausdruck bedacht wird (κακῆναι μὴ ἀφείναι), sich mit jenem „Kleinen“ d. h. mit dem Rituellen und dem Cultischen decken wird, welches Jesus, wie wir sahen, jedenfalls im eigenen Leben unbedenklich vernachlässigt hat. Nur in diesem Sinne gilt, was in unserer Stelle von strengster Anerkennung sei es

priesterlicher Prärogative und peinlichster Gesetzeserfüllung (Weiss: Bibl. Theol. S. 79 Mt. S. 40. 492.), sei es pharisäischer Autorität in Glaubenssachen (Grünebaum, S. 253) gefunden werden will.

Trotz aller Anschlüsse an alttestamentliche und rabbinische Sittenlehre wird es daher wohl sein Bewenden dabei haben, dass der krystallhelle, von keiner Schuldialektik, exegetischen Künstelei und Sophistik mehr umspinnene Ausspruch Jesu, „der geschichtlichen Entwicklung Jahrtausende vorausseilend, die Synthese von Religion und Ethik vollzieht, jene zu einer das Leben heiligenden Macht erhebend, diese auf ein universelles Princip basirend, welches die einzelne sittliche That in einen grossen Zusammenhang stellt“ (Wittichen, S. 314). Zugleich erhellt aber auch wieder die eigenthümliche Amphibolie der Stellung, welche Jesus zum Gesetze einnimmt. Den höchsten Zweck des Menschen findet er buchstäblich ausgedrückt in dem mosaischen Gebot der intensivsten, die gesammte spontane Thätigkeit des Menschen beherrschenden Gottesliebe; aber indem er, um ihr eine praktische Richtung zu geben, damit ein anderes, local entlegenes Gebot verknüpft und als gleichwerthige Kehrseite der Gottesliebe die liebeathmendste Aufgeschlossenheit für alles Wohl und Wehe des Nächsten proclamirt, geht er nicht mehr blos reproducirend oder auslegend zu Werke, sondern offenbart auf dem Gebiet des Sittlichen und des Religiösen eine Schöpferkraft, welcher es auch nur vollkommen angemessen und entsprechend erscheint, wenn sie das „Grosse“ im Gesetz kühn zum Maassstabe macht, daran andere Theile des Gesetzes in ihrer vollen Kleinheit, ja Nichtigkeit erscheinen. Was jenem höchsten Gesichtspunkt der Liebe zu Gott und der Menschheit nicht entspricht oder sich gleichgültig dazu verhält, dazu verhält er seinerseits sich auch gleichgültig, so gleichgültig, wie kein gleichzeitiger Pharisäer, heisse er Hillel oder sonstwie, es fertig bringen konnte. Er übergeht das Rituelle fast durchweg mit Stillschweigen, ja er stellt es, wo es der Entwicklung der sittlichen Idee als Hemmniss in den Weg tritt, ein-

fach bei Seite. „Mit diesen Scheidungen kommt, man leugne es nicht, ein Anfang der Auflösung in dem kompakten Glauben an das Gesetz“ (Keim, II, S. 266).

Der dritte Evangelist hat unsre Perikope durch die Stelle 10, 25—37 ersetzt, in welcher er die Frage nach dem höchsten Gebot als ein praktisches, auch für den Heidenchristen wichtiges Problem behandelt (Weiss: Mt. S. 480), indem er sofort den Schriftgelehrten nach dem Umfang des Begriffes des Nächsten fragen (10, 29) und durch das Gleichniss vom barmherzigen Samariter darüber belehrt werden lässt (10, 30—35). Da nun dieses freilich eine andere Pointe hat und vielmehr zeigt, wie man sich Jedem, der auf unsere Hülfe verwiesen ist, durch thatkräftige Hülfeleistung als Nächsten zu erweisen habe, so bedarf es erst noch einer künstlichen Wendung am Schlusse (10, 36. 37), um die ganze Perikope nothdürftig in Einklang mit sich selbst zu setzen. In der Grundstelle Lev. 19, 18 ist der Nächste, wie aus dem Zusammenhang erhellt, der Volksgenosse, welchem 19, 34 noch der ansässige Fremdling beigelegt wird. An dem Verhalten gegen den im Lande wohnenden Fremdling entwickelte sich nach Anleitung des Gesetzes der humane Sinn in Israel. In der Betonung dieses Punktes hat Grünebaum Recht (S. 8 f. 12 f. 17 f. 52. 61. 336 f.). Dagegen ist es schwer begreiflich, wie man aus dem Lev. 19, 17 erwähnten „Bruder“ und „Nebemenschen“ schliessen mag, dass auch der „Stammgenosse“ vorher (19, 16) und die „Söhne deines Volkes“ nachher (19, 18) keineswegs bloss die Israeliten umfassten (so Grünebaum, S. 15). Solche Uebertreibung erweckt von vornherein begründetes Misstrauen gegen die immer wiederkehrende Behauptung, dass schon das A. T. wie das moderne Judenthum (wenigstens nach S. 440 f. 444 f.) die Ausdrücke Rea, Amith, ja selbst Ach ganz kosmopolitisch anwende (S. 9. 23 f. 26 f. 29 f. 183. 190 f. 403. 425. 439). Es bedurfte dieses Uebermaasses von apologetischem Apparate gar nicht, um den Protest gegen die Zumuthung, in der Glosse zu Lev. 19, 18 καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου Mt. 5, 43 ein echtes Stück jüdischer Sitten-

lehre verehren zu sollen, begreiflich erscheinen zu lassen (S. 27 f. 246 f.). Freilich besteht die Thatsache, dass selbst das Deuteronomium dem Nationalfeind gegenüber keine Liebesrücksicht kennt (7, 2. 15, 3. 23, 21) und schonungslose Vertilgung der Amalektiter fordert (25, 17—19); und die Bemerkung, dass letzteres Gebot als Ausnahme die Regel bestätige (S. 29), will sich mit dem Ps. 139, 19 f. und sonst bezeugten Geiste nicht recht vertragen. Dass bei einem siegreich vorrückenden Volke der Befehl, die Feinde auszurotten, auf denselben pädagogisch-prophylaktischen Motiven beruhe, wie dann bei dem unterdrückten Volke die so nothwendige und heilsame Absperrung (S. 27 f. 221 f. 349 f. 361 f. 398 f. 423 f.), mag ganz richtig sein. Immerhin bezeichnet die in Rede stehende Glosse sachlich richtig die aus den geschichtlichen Verhältnissen resultirende Stimmung gegen den Nationalfeind, während dem Privatfeinde gegenüber ein versöhnliches, ja liebevolles Verhalten nicht bloß durch die leuchtendsten Vorbilder des A. T. sondern auch durch Stellen wie Ex. 23, 4. 5. Prov. 24, 17. 25, 21. Hiob. 31, 29. Ps. 7, 5 gefordert erscheint (Weiss: Mt. S. 171). An Anerkennung letzterer Art hat es die christliche Theologie wahrhaftig nicht fehlen lassen. Alles, was neuerdings wieder Grünebaum geltend macht, um die Gleichheit aller Menschen vor dem göttlichen Gesetz als den leitenden Gedanken des Mosaismus erscheinen zu lassen (S. 8 f. 65 f. 75 f. 89 f. 111 f. 203 f. 206 f. 238. 243. 253 f. 335 f. 356 f. 363 f. 373 f. 385 f. 440 f.), läuft, soweit exegetisch und historisch richtig, auf den Satz hinaus, dass das Gesetz „überall wahre Humanität athmet, sofern es das Bewusstsein der Würde und wesentlichen Gleichheit der Menschen vor Gott zu heben und einen Geist der Liebe und Barmherzigkeit gegen den Nächsten zu pflanzen sucht, wie es auch auf die überkommenen Sitten einer roheren Vorzeit anerkanntermaassen einen mildernden Einfluss übte“ (Dillmann im „Bibel-Lexicon,“ II, S. 447). Warum also den unleugbaren Tribut in Abrede stellen, welchen es gleichwohl an die Bedingung alles menschlichen Werdens ab-

trägt? Grünebaum selbst hält dies auch keineswegs für möglich, entschuldigt aber unleugbare Schwächen der jüdischen Ethik mit der Naturgemässheit, womit der schwer verletzte Genius des Volkes gegen seine Bedrücker reagierte (S. 80 f. 179 f. 390 f.). Aber gerade wenn man nach solcher Anleitung die thatsächlichen Verhältnisse berücksichtigt, unter welchen Jesu Wort gesprochen wurde und Vollzug forderte, d. h. den Umstand, dass alle anderen Völker, die Römer voran, es an Hass, Verwünschung, Fluch und Schmähung aller Art gegen Alles, was jüdisch hiess oder schien, nie fehlen liessen, so kann man an dem idealsten Universalismus einer Sittenlehre nicht zweifeln, welche es als keine irgendwie beachtenswerthe Leistung erscheinen lässt, wenn man, wie auch Sünder und Heiden thun, nur gegen solche sich wohlwollend und gütig verhält, die sich ebenso zu uns verhalten (Wittichen, S. 132). Angesichts von Mt. 5, 43—48 = Lc. 6, 32—36 steht daher fest, dass Jesus bei der Reproduction des alttestamentlichen Gebotes von jeder nationalen Beschränkung abstrahirt hat (S. 314) — und zwar, wie wir glauben, erstmalig. Im Uebrigen genügt die Ausführung der Sittenlehre Jesu nach dieser Seite bei Weiss (Bibl. Theol. S. 80. 82 f.).

Mit Vorwegnahme von 22, 39 hat der erste Evangelist das Gebot der Nächstenliebe aus Lev. 19, 18, freilich unpassender Weise (Wittichen, S. 270), auch dem Katalog von Geboten angefügt, welche Jesus Mt. 19, 18. 19 = Mr. 10, 19 = Lc. 18, 20 dem reichen Manne vorhält, der ihm nachfolgen will. Diese Gebote entsprechen genau der zweiten Tafel des Pentateuch, nur dass statt des zehnten eine concretere Vorschrift aus Ex. 21, 10. Deut. 24, 14 auftritt und zum Schlusse noch das auf die Eltern bezügliche Gebot der ersten Tafel, offenbar als Ergänzung der Nächstenpflichten, angeschlossen wird. Während der erste Evangelist diese Generalisirung selbst vollzieht, indem er 19, 19 an Stelle von *μὴ ἀποστηρήσης* vielmehr *καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν* treten lässt, übergeht auch der dritte jenes, dem Dekalog nicht unmittelbar an-

gehörige, Verbot und stellt in der Nachfolge von Röm. 13, 9 das siebente Gebot vor das sechste (Weiss: Mr. S. 340 f.). Aber nicht blos durch Aufnahme von Lev. 19, 18, sondern auch sachlich hat der erste Evangelist die Perikope 19, 16 f. der andren 22, 34 f. näher gebracht. Denn während Mr. 10, 17 = Lc. 18, 18 nur nach der Leistung gefragt wird, welche das ewige Leben als Lohn nach sich zieht, handelt es sich Mt. 19, 16 (*τί ἀγαθὸν ποιήσω*) um dasjenige Gutesthun, welches in der Reihe der guten Handlungen eine so principielle Stellung einnehme, um an sich schon den Besitz des ewigen Lebens zu garantiren, wie denn auch die Jesu Hinweis auf die Gebote beantwortende Zwischenfrage *ποίας* 19, 18 den Sinn hat, „welche unter den vielen Geboten des göttlichen Gesetzes, die doch nicht alle gleichen Werthes sein können, derart sind, dass ihre Befolgung das Heil schlechthin sichere“ (Mt. S. 436). Das ist's was den Hinweis auf das Liebesgebot als das principielle Gebot bedingt, dessen ausdrückliche Erwähnung Mt. 19, 19 daher allerdings zu dem ursprünglichen Sinne der Erzählung nicht passt, nur dies gerade nicht aus dem Grunde, dass Jesus erst im Folgenden dazu fortschreite, den Mann auch auf die Erfüllung des Liebesgebotes hin zu erproben (Mr. S. 341). Vielmehr sieht er in ihm einen treuen und aufrichtigen Freund und Erfüller des Gesetzes, welcher als solcher auch, wie der Schriftgelehrte Mr. 12, 34, „nicht fern ist vom Reiche Gottes,“ folglich nur noch den letzten entscheidenden, aber mit Aufgeben der ganzen Lebensstellung verbundenen, Schritt in seine Nachfolge zu thun hat, und zwar — darin liegt die individuelle Art des Falls — in seine directe, noch jetzt, da bereits alle drohenden Zeichen des Untergangs am Himmel standen. Aber an seinem Verhalten tritt noch einmal zu Tage, wie ein Grosser nach dem Maassstab des Gesetzes immer noch nachstehen kann einem Kleinen nach dem Maassstabe, der im Reiche Gottes gilt (Mt. 11, 11 = Lc. 7, 28).

Hat nun aber der erste Evangelist durch seine Fassung die frühere Perikope schon ganz auf das Niveau der

späteren gebracht, so weiss er ihr dafür eine neue und ganz eigenthümliche Pointe zu geben, auf welche schon der ihn auszeichnende Zusatz 19, 17 *εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν* hinweist, welchem dann 19, 21 das gleichfalls eigene *εἰ θέλεις τέλειος εἶναι* entspricht. Was der Reiche braucht, um überhaupt „in's Leben einzugehen,“ ist ihm 19, 18. 19 gesagt; was er brauche, um „vollkommen zu sein“, wird ihm 19, 21 gesagt auf seine ausdrückliche Frage hin 19, 20 *τί ἔτι ὑστερῶ*, gebildet aus *ἔν σε ὑστερεῖ* Mr. 10, 21 = *ἔτι ἐν σοι λείπει* Lc. 18, 22. „Wie kann der Reiche so sprechen, wenn er doch vorher gefragt hat, was er Gutes thun solle, um das ewige Leben zu haben?“ Hilgenfeld weiss diese Schwierigkeit nur so zu beantworten, dass er bei Matthäus den „Begriff einer übergesetzlichen Vollkommenheit“ findet (Einl. S. 483. 493), sofern „die Erfüllung auch der grössten Gebote noch unter der Stufe der Vollkommenheit zurückbleibt,“ während man „diese Vollkommenheit und einen Schatz im Himmel durch übergesetzliche Preisgebung des irdischen Besitzes erwirbt“ (S. 484). „Eine Vorstellung, würdig des Pastor“ — ruft Keim aus (III, S. 33). Gewiss liegt die Vergleichung nahe, und es ist ganz in der Ordnung, wenn sich in einer dem Judenchristenthum angehörigen Schrift die ersten Keime zu jenen, schon in der römischen Kirche des Hermas üppig aufgewucherten, Vorstellungsreihen finden, welche schliesslich zu den Begriffen des *consilium evangelicum*, der *opera supererogativa*, des *thesaurus meritorum* führten. Aber Keim ruft „die doch verwandten Stellen der Bergpredigt“ an. Darum ist aber auch Mt. 6, 19. 20 eben zu solchen gesprochen, welche jene Bahn directer Nachfolge bereits betreten haben, und die Parallele Lc. 12, 33 geht darüber nur durch directe Herübernahme von Elementen aus Mr. 10, 21 hinaus. Dies Alles hat Weiss richtig bemerkt und nachgewiesen (Mt. S. 191. 193), so dass es bloß ängstliche Laune ist, wenn er gleichzeitig (S. 437) wieder Umgang nimmt von der richtigen Erkenntniss, dass was bei Marcus die Probe für den Reichen ist, bei Matthäus zur Regel für das Streben nach einer höheren Vollkommenheit

gestempelt wird (Mr. S. 341). In Wirklichkeit hat der Evangelist ein Gebot von zwar nicht singulärer, aber individueller Gültigkeit in einen Vorschlag übergesetzlicher Leistung verwandelt (vgl. Immer: Theol. des N. T. S. 99).

8. Die principielle Erklärung der Bergpredigt.

Hält man neben dieser Reihe von unüberwindlichen Stellen nun freilich den conservativen Ausspruch des judenchristlichen Evangeliums, wonach Jesus nicht gekommen ist, Gesetz oder Propheten aufzulösen, sondern ihrem ganzen Inhalt nach zu erfüllen (Mt. 5, 17), ja sogar kein Pünktchen oder Strichlein des Gesetzes vor dem Ende dieses Weltalters aufhören soll (5, 18), so könnte es einen Augenblick scheinen, als ob ein so wichtiges Moment in der Stellung, welche Jesus zu den Lebensmächten seiner Zeit und Umgebung einnahm, in den verschiedenen Quellen eine verschiedene Behandlung erfahren hätte, und ein solcher Befund könnte unter Umständen sogar jeder Möglichkeit, den historischen Thatbestand selbst mit Sicherheit festzustellen, tödtlich erscheinen. Ritschl hatte dagegen geltend gemacht, dass Jesus hier „Gesetz und Propheten“ in ihrer Einheit zusammenfasse, also jedenfalls das Gesetz in seiner Fortbildung und Auslegung durch die Propheten im Auge habe; darin sei die Auseinandersetzung des sittlichen und des rituellen Inhalts schon eingeschlossen, und in diesem Sinne erkläre er nunmehr, das Gesetz vollenden und auf seinen wahren Inhalt bringen zu wollen (Altkath. Kirche, S. 36 f. Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 40 f. 260 f. 271). Es würde in solchem Falle dem Gesetze gleichsam nur zurückgegeben, was ihm niemals hätte entzogen werden sollen, die Erweiterung und Verallgemeinerung, welcher jedes gesunde Statut fähig ist. Auch begegnet dieselbe Verbindung von Gesetz und Propheten, dieselbe Zusammenschau des Keimes und seiner Entfaltung wenigstens bei Matthäus noch 7, 12 und 22, 40. Aber auch nur von diesen Stellen (vgl. dagegen Mt. 11, 13. Lc. 16, 16. 29. 31)

gilt es, dass für Jesus das A. T. ganz unter den Gesichtspunkt des Gesetzes trete (Weiss: Bibl. Theol. S. 82), während wir oben (S. 362) sahen, dass Jesus selbst mehr auf der Spur der Propheten als auf derjenigen des Moses wandelte. Und so wiederholt sich auch die Einführung mit *μη νομίσητε ὅτι* in dem, überhaupt ganz nach demselben Schema construirten, Spruche Mt. 10, 34 (Mt. S. 281). Machen nicht schon solche Beobachtungen aufmerksam auf eine individuelle Färbung, welche der erste Evangelist möglicher Weise seinem Stoffe verlieh? Wenn sonst im Bewusstsein Jesu der prophetische Theil des A. T. an Wichtigkeit und Ansehen den gesetzlichen hinter sich liess (vgl. oben S. 361 f. 364), so wäre die Addition beider nicht eben der geeignetste und durchsichtigste Ausdruck gewesen.

Auch nach Weiss soll unsere Stelle das Gesetz „sowohl in seiner mosaischen Grundlage als in seiner prophetischen Fortbildung“ (Bibl. Theol. S. 77. 81) zur schlechthin feststehenden, unüberschreitbaren Autorität stempeln, und zwar dies dadurch, dass Jesus den „vollkommenen Gotteswillen, der im Gesetz bereits enthalten war, aber gemäss der noch unvollkommenen Entwicklungsstufe der Theokratie, für welche dasselbe gegeben war, in seiner Anwendung auf die concreten Verhältnisse des israelitischen Volkslebens noch nicht überall zu seinem adäquaten Ausdruck gekommen“ (Mt. S. 152), aus der Schale einer zunächst für ein rechtlich organisirtes, national beschränktes, von der Sünde inficirtes Gemeinwesen gegebenen Gesetzgebung zu befreien, zu entwickeln und als Norm und Ziel für das Trachten nach der Gerechtigkeit des Gottesreiches festzustellen unternimmt (Bibl. Theol. S. 78. Mt. S. 166), indem er das Gesetz „erfüllen lehrt wie es im Vollendungszustand der Theokratie, d. h. im Gottesreiche, nach der Intention des Gesetzgebers erfüllt werden sollte“ (S. 152). Diese rechte Art der Gesetzeserfüllung illustriert Mt. 5, 21–47 in einer Reihe von Beispielen.

Sofern hier das mosaische Gesetz als eine wesentlich, wenngleich nothwendig, inadäquate Ausdrucksform des

Gotteswillens erscheint, berührt sich diese Auslegung mit derjenigen Beyschlag's wonach auch in den äusserlichsten Satzungen des Mosaismus unveräusserliche Gottesgedanken Ausdruck suchen, welche freilich erst im Gottesreiche zur vollen Geltung und Erfüllung gelangen (S. 29 f.). Einen Unterschied begründet hier blos der Umstand, dass Weiss mehr eine *temporum ratione habita* stattfindende Veränderung meint und z. B. das schon im A. T. enthaltene Gebot der Feindesliebe erst im N. T. aus seiner, in allerdings groben Buchstaben ausgeformten, Schale (vgl. oben S. 539) befreit werden lässt, sofern Jesus „wusste, dass die Zeit gekommen war, wo die gottgeordnete Schranke, die Israels Volksthum von den Völkern schied, fallen sollte“ (Mt. S. 171), während Beyschlag das Schema eines von undurchsichtigeren zu durchsichtigeren Formen fortschreitenden Krystallisationsprocesses im Auge hat, wenn z. B. die Mt. 5, 19 erwähnten „kleinsten Gebote“, nachdem Israel sie lange genug dem Wortlaute nach erfüllt hatte, endlich „nicht durch die buchstäblich-äusserliche, sondern durch innerliche Erfüllung zu ihrem Rechte kommen konnten und mussten“ (S. 30).

Auf die eine oder andere Weise wird man sich behelfen müssen, wo man Mt. 5, 18 stehen lässt. Dabei haben es Ausleger wie Ritschl, Beyschlag und Immer (S. 157) kein Hehl, dass der Buchstabe zwar genannt, der Geist aber gemeint ist, wo dem Gesetz Unvergänglichkeit zugeschrieben wird. Weiss möchte dies zwar nicht Wort haben; aber auch nach ihm bildet „das sich Begnügen mit einer buchstäblichen Erfüllung des Gesetzes“ den Grundfehler der unter Schriftgelehrten und Pharisäern herrschenden Auslegung (S. 166); dieselbe „hielt sich an den Buchstaben des Gesetzes“ wobei ausdrücklich anerkannt wird, dass sie, weil selbst „buchstäbelnd“ (S. 40), diesen Buchstaben „auch für sich hatte“ (S. 152), während Jesus mit demselben souverän genug umgeht, wenn er Mt. 12, 5. 8 sich erlaubt, „den Seinen eine Erfüllung des Sabbathgesetzes zu gestatten, welche dem Buchstaben des Gesetzes gegenüber als Profanation des Sabbaths be-

zeichnet werden konnte“ (S. 40), wenn der Ex. 22, 10 geforderte Eid nach Mt. 5, 37 vielmehr „aus der Sünde stammt“ (S. 167), wenn Mt. 5, 31 die Ehescheidungsfrage eine Behandlung erfährt, welcher gegenüber „unzweifelhaft die Gesetzeslehrer den Wortlaut des Gesetzes für sich hatten“ (S. 161) u. s. f. Wie? — und dies Alles, nachdem soeben Mt. 5, 18 der Buchstabe heilig und unsterblich gesprochen war? Dies Alles sogar zum Beweise (*γάρ*), dass der Buchstabe heilig und unsterblich ist? Wodurch anders charakterisirt sich denn Mt. 5, 18 als durch auffälligste Betonung eben des Buchstabens, und wodurch charakterisirt sich die 5, 21—48 vorliegende Auslegung des Gesetzes, als dadurch, dass sie überall über den Buchstaben hinausgeht und denselben vielmehr als zu beseitigende Schranke der richtigen Erfüllung bezeichnet? Solch ausgiebigste und eingehendste Darlegung des Capital-schadens einer herrschenden Theologie, dass sie nur den Buchstaben, nicht aber den Geist des Gesetzes für sich habe, sollte als Begründung zweier Sätze gelten, deren erster die Unterscheidung von Geist und Buchstaben, deren zweiter die Unterscheidung von wichtigen und geringfügigen Geboten verwirft? Oder hätte Jesus vielleicht gar eine Frage der Hermeneutik berührt und 5, 19 denjenigen für den Kleinsten in seinem Reiche erklärt, welcher aus der inadäquaten Form Deut. 25, 4 nicht zu entwickeln verstehe, was etwa nach 1 Kor. 9, 9. 10 darin gefunden werden kann, oder nicht wie Philo und der Barnabas-brief aus Lev. 11, 3 das *repetitio est mater studiorum* zu erheben versteht? Dann aber wäre der „gewaltig, nicht wie die Schriftgelehrten, Lehrende“ (vgl. das richtige Verständniss hierfür selbst bei Grünebaum, S. 244) selbst eher ein Paulus oder Philo, wenn nicht gar blos ein Schulmeister nach Geist und Geschmack der Zeit gewesen! Und was sollen denn beispielsweise aus Lev. 11—15 für unveräusserliche Gottesgedanken entwickelt werden? Homiletisch und katechetisch wird man schon richtig dazu anmerken, dass Reinlichkeit und Sauberkeit des Lebens auch im Reiche Gottes am Platze sind. Schon

der jüdische und christliche Alexandrinismus hat den von unreinem Gethier oder Behandlung des Aussatzes handelnden Capiteln jenes Abschnitts die bekannte allegorische Wendung gegeben. Aber im Ernste kann man doch nimmermehr behaupten, dass damit auch das Jota der von Nachtulen, Pelikanen und Rohrdommeln handelnden Verse und jede Keraia in der Anweisung zur dietätischen Behandlung von Blattern, Grind und Flechten conservirt erscheine.

Schon der bedächtige Bleek hat dargethan, dass im jetzigen Zusammenhang unserer Verse Mt. 5, 20 nicht λέγω γὰρ ὑμῖν, sondern λέγω δὲ ὑμῖν zu erwarten wäre (Synopt. Evangelien, I, S. 254), und in seiner Nachfolge zeigt Bassermann, wie alle Versuche, das γὰρ auf V. 19 oder V. 18 zu beziehen, auf Widersinn und Unmöglichkeiten führen (S. 31 f. 35). Dies ist auch der Fall, wenn Weiss seine begründende Kraft darauf bezieht, „dass es das rechte Thun und Lehren des Gesetzes doch nur im Gottesreich gibt“ (Mt. S. 151 f.), sofern ein solcher Gestalt hereingetragener Gegensatz der Thäter und Lehrer des Gesetzes im Himmelreich zu den Thätern und Lehrern desselben ausserhalb des Himmelreichs weder zur Begründung des Gegensatzes von Gross und Klein im Himmelreich selbst (V. 19), noch zum Beweise der Unvergänglichkeit des Buchstabens (V. 18) dienlich erscheint. Auch so würde vielmehr mit V. 20 eine neue Gedankenreihe beginnen. Gerechtfertigt erscheint ein λέγω γὰρ statt λέγω δὲ nur, wenn man bis auf V. 17 οὐ καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι zurückgeht (Immer, S. 158) und letzteres Wort dermaassen aus der hermeneutischen Nothlage befreit, in welche es durch die Rückbeziehung, in welcher die beiden eingeschobenen Verse darauf stehen, versetzt ist. Da nämlich, was V. 17 „Erfüllen“ hiess, V. 19 sofort „Thun“ heisst (Bassermann, S. 25), fordert πληρῶσαι im jetzigen Zusammenhang schlechterdings die Auslegung: in allen Stücken Thun und Leisten, was das Gesetz fordert (Keim, II, S. 244), Vollstrecken im Gegensatze zur Unterlassung oder Ueberschreitung des Gebotes (Weiss: Mt.

S. 148. Vgl. Grünebaum, S. 248). Wird dagegen V. 17 in unmittelbare Verbindung mit V. 20 gesetzt und dieser Vers richtig als „das Thema für die folgende Gesetzesauslegung“ gefasst (Mt. S. 152), so bedeutet eben „Erfüllen“ schlechterdings nicht mehr „Ausführen“, sondern „Ausbauen“, Vollenden, Etwas so weit Fortbilden, bis es der in ihm liegenden Bestimmung völlig entspricht, also eine Bewegung dem Ziele zu, so dass die Erreichung des Zieles selbst als garantirt gedacht ist. So ist anderswo von einer Vollendung der Freude (Joh. 15, 11) oder des Gehorsams (2 Kor. 10, 6) die Rede. Wo aber in diesem Sinne das Gesetz vollendet wird, involvirt dies schlechterdings eine den Buchstaben überwindende Idealisierung und Verklärung, wie aus dem Worte von der Vollendung des Gesetzes über die Passahmahlzeit Lc. 22, 16 (ὥς ὅτου πληρωθῇ, vgl. Mt. 26, 29 = Mr. 14, 25) erhellt, welches zeigt, wie wenigstens der dritte Evangelist das Wort Mt. 5, 17, wenn er es gelesen, verstanden hätte. Die modernen Ausleger desselben gehen im Grunde alle auf seinen Spuren. Sogar Weiss substituirt der ersten, von ihm im Grundsatz anerkannten (S. 148), Bedeutung die andere, sofern Jesus Mt. 5 17—48 zwar die alttestamentliche Gesetzgebung „im vollsten Umfange bestätigen“ (S. 36. 39. 223), zugleich aber auch ein Ziel hinstellen soll, „dem sich die Verwirklichung des vollkommenen Gotteswillens im Gottesreiche fortschreitend anzunähern hat“ (S. 152). Ritschl macht den letztern Sinn ausschliesslich geltend (S. 38), kann dann aber den von ihm festgehaltenen Zusammenhang von 5, 17 mit V. 18. 19 nur so wahren, dass er das nach Jota und Keraia gültige Gesetz V. 18 vom νόμος πληρωθείς und demgemäss die kleineren und grösseren Gebote V. 19 von den Geboten Christi versteht (S. 39 f.), wobei natürlich das λύειν V. 19 so wenig mehr dem καταλύειν V. 17 entsprechen als der νόμος V. 18 identisch mit dem mosaischen νόμος V. 17 bleiben kann. Dazu kann sich seinerseits Weiss freilich nicht entschliessen; consequent versteht er vielmehr das „Auflösen“ beidemal vom prinzipiellen Abschaffen (S. 149), während er sich bezüglich des ὥς (ἀν)

πάντα γένηται V. 18 wenigstens mit Ritschl berührt, sofern das schon zuvor festgesteckte Ziel des Endes der Welt damit nachträglich auch als der Terminus bezeichnet werden soll, bis zu welchem jedes einzelne Gebot des Gesetzes so, wie Jesus es zu erfüllen gekommen ist, erfüllt werden und dann nur so vergehen solle, wie überall von einem Vergehen des Gesetzes die Rede sein kann, indem nämlich an die Stelle des fordernden der erfüllte Wille tritt (Bibl. Theol. S. 77. Mt. S. 149). Aehnlich denkt auch Beyschlag: die Gebote seien im gewöhnlichen Sinne schon längst erfüllt gewesen, nämlich von den Pharisäern: „es muss ein grösseres, innerliches Geschehen sein, dazu ein anderes erst kommendes (ἔως) — das Geschehen im Geist und in der Wahrheit, wie es mit der Verwirklichung des Reiches Gottes eintritt“ (S. 29). Und mit dieser letzteren Anleitung, Mt. 5, 18 durch das Medium von Joh. 4, 24 zu betrachten, sind wir glücklich wieder bei der gewöhnlichen, von Ritschl (S. 37) verworfenen, Formel angekommen, wonach Jesus das Sittengesetz vollenden, das Ritualgesetz aber aus seiner typischen Gestalt in seine ideale Wahrheit umsetzen will. Denn auch wer, wie Weiss, jene Unterscheidung im Bewusstsein Jesu gar nicht anerkennt, muss doch, da nun einmal die Ceremonialgebote einen grossen Theil der Strichlein und Pünktchen des Gesetzes in Anspruch nehmen, wenigstens anmerkungsweise zugestehen, „dass Jesus bereits eine antitypische Erfüllung auch des mosaischen Rituals als das eigentliche Geschehen des in ihm offenbarten Gotteswillens in Aussicht genommen hat“ (S. 149), woraus vollends erhellt, dass für ihn πληροῦσαι im Grunde einen Doppelsinn hat. Das bedeutet aber die Insolvenzerklärung der Exegese.

Unter solchen Umständen darf es nicht verwundern, wenn nach dem Vorgange von Röth, Gfrörer, Hase, Strauss, Baur, Hilgenfeld, Pfleiderer, Schenkel und gleichzeitig mit Volkmar (S. 481 f.), Wittichen (S. 116) und Lipsius (Lehrb. der Dogmatik, S. 395) auch Bassermann das Wort Mt. 5, 18. dem geschichtlichen

Jesus abspricht (S. 81 f.), indem er zugleich auf die unmögliche Stellung aufmerksam macht, welche einem so entscheidenden Spruche gegenüber, der mit Röm. 3, 31 nicht zu neutralisiren war, Paulus eingenommen haben würde (S. 83 f.). Wie namentlich schon Hilgenfeld (S. 469) die Stellung der fraglichen Erklärung Jesu zwischen V. 17 und V. 20 als schlechterdings unhaltbar erwiesen hatte, so zeigt auch er, dass, sobald sie ausfällt, Alles — und zwar mit Einemmale — in Ordnung ist (S. 33 f. 37). „Denn nun erläutert Jesus, — wie vollkommen richtig Strauss die Sachlage beschreibt (S. 213) — den Sinn der Erfüllung oder Vervollständigung des Gesetzes, welche der Zweck seiner Sendung sei, nicht, wie in der jetzigen Darstellung des Matthäus, durch die unerwartete Wendung nach dem Buchstaben hin, davon selbst der kleinste nicht aufgegeben werden dürfe; sondern, wenn er sagt: ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern voll zu machen, denn mit der pharisäischen Gesetzeserfüllung, die zwar die äussere That meidet, aber der bösen Gesinnung im Innern nachhängt, mit bloser Legalität ohne Moralität, ist es hinfort nicht gethan — wenn wir uns dies als den Gedankengang Jesu denken, so hängt Alles sowohl unter sich als mit dem Sinne des ganzen Auftretens Jesu aufs beste zusammen.“ Gerade der Satz vom Jota gehört nachweisbar (Wittichen S. 116 verweist auf Josephus, Ap. 2, 38; Baruch 4, 1; Beresch. R. 10, 1; Schemot R. 6) dem pharisäischen Judenthum an, sodass Schenkel sogar in Mt. 5, 18 die erste von sieben pharisäischen Thesen erblicken konnte, welcher Jesus V. 20 die erste seiner Antithesen gegenüberstelle (Bibel-Lexikon, III, S. 282. Charakterbild, S. 134. 406 f.) Ist Jesus nach 5, 20 f. in der Lage eine bessere Gerechtigkeit einzuführen, als die gerade in der Respectirung der Minutie sich bewährende der Pharisäer, so kann er dieselbe auf keinen Fall grundsatzmässig abermals auf der Basis der unbedingten Autorität des Buchstabens aufrichten (Strauss, S. 212). Denn wo es sich um Jota und Keraia handelt, da waren die Phari-

säer nach Mt. 23, 23 = Lc. 11, 42 schlechterdings nicht zu übertreffen.

Somit ist Bassermann berechtigt, seine kritischen Operationen auf die exegetisch festgestellte Unmöglichkeit zu basiren, den ganzen Zusammenhang unserer vier Verse aus einer und derselben Quelle herzuleiten (S. 38 f. 52). Auf der Integrität gerade dieser Partie sollte Weiss um so weniger bestehen wollen, als er sonst oft sogar zu schnell bei der Hand ist, die matthäische Bergrede zu zerpflücken. So z. B. wenn er V. 17 ἡ τοὺς προφῆτας sich unmittelbar an die Erwähnung der Propheten V. 12 anreihen lässt. So hätte erst der Evangelist durch Einschaltung von 5, 13—16 einen „natürlichen Uebergang“ hergestellt; „denn wenn die Jünger ihre καλὰ ἔργα den Menschen zeigen sollen, so müssen sie freilich wissen, welche damit gemeint sind, ob die des mosaischen Gesetzes oder andersartige Leistungen“ (S. 147). Mit ungleich überzeugenderen Gründen weist Bassermann nach, dass Mt. 5, 18 so zu sagen als fahrendes Gut zwischen V. 17 und V. 20 hereingerathen sei, diese beiden Verse aber ursprünglich ebenso die Ueberschrift zu den fünf parallelen Abschnitten 5, 21. 22. 27. 28. 33—37. 38—41. 43—48 bildeten, wie 6, 1 zu den gleichfalls nach einem identischen Schema geformten Abschnitten 6, 2—4. 5. 6. 16—18 (S. 62). Darin läge denn also die Antwort auf die Frage, welche einst meiner Vermuthung, es dürfte der ersten Hälfte der matthäischen Bergrede ein besonderer, die Stellung Jesu zum Gesetz behandelnder, Tractat zu Grunde liegen (Synopt. Evangelien, S. 163. 176), Weiss entgegengeworfen hat, ob man sich von einer solchen Quelle überhaupt eine deutliche Vorstellung machen könne (Jahrbücher für deutsche Theol. 1864, S. 56. Mt. S. 57). In der That bietet Bassermann nicht blos ein mögliches Bild von einer solchen Quelle (S. 55 f. 61 f.), sondern sucht auch nachzuweisen, dass dieselbe die wirkliche und geschichtliche Stellung Jesu zum Gesetze erkennen lasse (S. 90 f.). Trotzdem unterschreibe ich es heute mit ungleich grösserer Zuversicht, wenn derselbe Verfasser V. 19

im Einverständniss mit Weizsäcker, Wittichen, Hilgenfeld, Resch und Immer (S. 158) lediglich für ein Product und Symptom der judenchristlichen Richtung des Evangelisten erklärt (S. 27 f. 62 f.). Es ist dies ja derselbe Evangelist, welcher nicht blos 24, 20 *μηδὲ σαββάτω* bringt (S. 81, vgl. auch oben S. 344. 353), sondern auch eine ähnliche Gültigkeit, wie sie 5, 18 dem Gesetz vindicirt wird, 23, 3 sogar für die pharisäisch-orthodoxe Auslegung desselben in Anspruch nimmt, was nicht mehr und nicht weniger bedeutet als einen Strich durch 15, 3—14. Weiss freilich hält wie Mt. 5, 19, so auch 23, 3 aufrecht (Bibl. Theol. S. 77. Mt. S. 39. 484), wogegen Wittichen mit jenem Ausspruche auch diesen als eine im Munde Jesu unmögliche Concession verwirft (S. 320).

9. Verhältniss von Mt. 5, 18 zu Lc. 16, 17.

Wird aber auch Mt. 5, 19 als eine indirect antipaulinische Erklärung (vgl. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1878, S. 115) hinfällig, so erscheint doch 5, 18 „auch Lc. 16, 17 fast wider Willen vom Pauliner bezeugt“ (Keim, II, S. 264). Nach den in meinen „synoptischen Evangelien“ maassgebenden Grundsätzen war damit die Nöthigung verknüpft, wenigstens diesen Theil des in Rede stehenden Ausspruches als Eigenthum schon der Spruchsammlung anzuerkennen, und Weiss hatte schon früher geglaubt, mir darum auch die Herleitung der gesammten Gesetzeseserörterung Mt. 5, 20—48 aus derselben Quelle auferlegen zu dürfen (Jahrb. für deutsche Theol. 1864, S. 56. Vgl. Immer, S. 80). Von derselben Voraussetzung in einer andern Richtung fortschreitend hat Resch die Stelle mit Ausnahme gerade von V. 18 für das Eigenthum des Evangelisten erklärt (Jahrb. f. deutsche Theol. 1877, S. 171), und auch Bassermann hält im Gegensatz zu V. 19 jenen Vers, welchen ja selbst das paulinisirende Evangelium nicht zu umgehen wagte, wenigstens als Bestandtheil der Redesammlung fest (S. 63 f.). Da er aber gleichzeitig seinen Inhalt nicht für authentisch halten kann, drängt

sich ihm die Erwägung auf, dass in einem so offenbar unechten Bestandtheil der ältesten Quelle entweder der Antipaulinismus des Urapostels oder aber die dogmatische Stellung derjenigen zu erkennen sein dürfte, durch deren Hände die Spruchsammlung in der Zeit zwischen ihrer Entstehung und ihrer Benutzung seitens der kanonischen Evangelien gegangen war (S. 85 f. 87). Freilich wäre dies Verfahren im ersten Falle, da es sich um einen Punkt von principieller Wichtigkeit handelt, von Fälschung kaum zu unterscheiden; die Quelle würde sehr an Werth verlieren. Und gegen den andern Fall äussert Lüdemann das Bedenken, dass „eine tendenziöse Bearbeitung der Redesammlung sich schwerlich mit einer so ganz vereinzelt antipaulinischen Pointe begnügt hätte“ (a. a. O. S. 138).

Die grosse Schwierigkeit, vor welche wir uns zum Schlusse gestellt finden, betrifft somit das noch keineswegs aufgehellte Verhältniss, welches zwischen Lucas und Matthäus statt hat. Die in meinen „Synoptischen Evangelien“ vertretene Auffassung, wonach alle Verwandtschaft lediglich aus der Gemeinsamkeit der beiden Hauptquellen zu erklären wäre, ist auf den hier vorliegenden Fall von Bassermann angewandt worden, indem er es einerseits für unthunlich hält, Lc. 16, 16—18 auf Grund des Matthäus zu erklären (S. 51 f. 62), andererseits die Bergrede nicht blos in die Lücke Mr. 3, 19 verlegt (S. 45 f. 52 f.), sondern auch ihre lucanische Gestalt als die ursprünglichere zu erweisen strebt gegen Weiss (S. 40 f.) und gegen Weizsäcker (S. 47 f.). Ebenso bleibt auch Volkmar's „Uebersicht und Register“ (S. 14) bei dem Urtheil, der erste Evangelist habe Lc. 6, 20—49 nach dem aus L. 16, 17 entnommenen Thema erweitert. Gegentheils hat Witten, während er in der Stellung der Bergrede mit Bassermann übereinstimmt (S. 44. 114), doch den Inhalt aus Mt. hergestellt, während er bei Lc. „ein blosses Conglomerat von Sprüchen“ findet, „denen der verbindende Grundgedanke, die Antithese gegen die alte Ethik, fehlt“ (S. 115). Eine ähnliche Stellung nimmt auch Weiss zu der Frage ein, und ich kann nicht leugnen, dass die Me-

thode, nach welcher er demgemäss das abkürzende Verfahren des Lc. erklärt (S. 170 f. 174 f. 223), auf mich um so mehr Eindruck gemacht hat, als ich ja auch schon bisher in Lc. 6, 39. 40 = Mt. 15, 14. 10, 24 eine Spur der Compilation anerkennen musste, während Bassermann's Hypothese hier zu der S. 59 f. hervortretenden Misslichkeit führt, zwei parallele Abschnitte, nämlich Mt. 5, 39. 40 = Lc. 6, 29 und Mt. 5, 43—48 = Lc. 6, 27. 28. 32—36 als von zwei Grundschriften dargeboten zu betrachten und aus verschiedenen Quellen herzuleiten (vgl. auch Lüdemann, S. 139).

Ohne die Frage, ob hier nicht direct Matthäus nachwirke, entscheiden zu wollen, halten wir uns lediglich an das die Stellung Jesu zum Gesetz berührende Verhältniss von Lc. 16, 17 zu Mt. 5, 18. Während die erstere Form nach Bassermann die spätere, weil polirtere ist (S. 19), zeigt sie gegentheils nach Weiss „noch deutlich das Gepräge der Quelle“ (S. 151). Da es mir im Interesse jener meiner eigenen Hypothese natürlich nur lieb sein könnte, diese Versicherung bestätigt zu finden, sehe ich mich begierig nach den Beweismitteln um. Diese bestehen in dem doppelten „Vielleicht,“ dass sowohl *εύκοπώτερόν ἐστιν* . . . ἢ als *πεσεῖν* auf solchen Ursprung hinwiesen. Aber *πίπτειν* im übertragenen Sinne findet sich sonst niemals bei den Synoptikern, wohl aber z. B. 1 Kor. 13, 8, weist also jedenfalls auf anderweitig vermittelte Sprachgewohnheit (vgl. auch Jos. Ant. XIX, 6, 1 *τὰ μεγάλα δύνασθαι ποτε πεσεῖν*), und vollends begegnet die erstere Formel lediglich noch Mr. 2, 9. 10, 25 und genau wieder an den vier Parallelstellen. Davon citirt Weiss freilich nur Mt. 9, 5, weil es ihm dauernd darauf ankommt, in der Geschichte vom Paralytischen den Mr. von Mt. abhängig sein zu lassen, während der früher (Jahrb. f. deutsche Theol. 1865, S. 327) gemachte Versuch, auch der ganzen Perikope Mr. 10, 17—31 die apostolische Quelle zu Grunde zu legen, als undurchführbar erkannt wird (Mr. S. 339. 342. 344 f. Mt. S. 436). Gleichwohl folgt auch jetzt noch dem *εύκοπώτερόν ἐστιν* ein schmerz-

licher Scheideblick nach, und der Wunsch wird laut, dieses eine Wort wenigstens möchte sich als aus der apostolischen Quelle herrührend bewähren (Mr. S. 345. Mt. S. 437). Welch ein unsicheres Verfahren! Und wie bezeichnend für die Realität jener „apostolischen Quelle,“ über deren, jedenfalls viel beschränktere, eventuelle Zulässigkeit zur Erklärung des synoptischen Problems ich in der „Protestantischen Kirchenzeitung“ (1877, S. 820 f.) mich ausgesprochen habe.

Die auffälligste Verschiedenheit beider Formen liegt darin, dass Lc. 16, 17 Himmel und Erde als noch vergänglicher erscheinen als das Gesetz, während Mt. 5, 18 die von früheren Auslegern sorgsamst gepflegte Reflexion, wonach ja bei Matthäus selbst (24, 29. 35) ein Vergehen von Himmel und Erde in keineswegs ferner Aussicht steht, wenigstens zulässt. Dann wäre also aus der ewigen Dauer vielmehr nur ein kurzer Termin, aus dem Definitivum ein Provisorium geworden, und es würde sich eine Möglichkeit eröffnen, die ganze Reihe relativ antinomistischer Stellen, welche wir betrachtet haben, insofern mit Mt. 5, 18 in Einklang zu setzen, als der Herr des künftigen Weltalters schon in dem jetzigen, ohnehin rasch ablaufenden sich selbst und den Reichsgenossen Anticipationen erlauben würde. Gleichwohl müsste es auch so noch auffällig erscheinen, „dass der feierlichsten Erklärung für das Gesetz, und seinen entscheidenden Einfluss auf die künftigen, bleibenden Schicksale der Menschen die Erklärung seines Endes, seiner Endlichkeit hart zur Seite gehe“ (Keim, II, S. 264. Vgl. S. 245). Die Fassung des dritten Evangelisten sieht auch fast aus, wie wenn sie durch Fortsetzung der Linie über die Dauer von Himmel und Erde hinaus das mögliche Missverständniss beseitigen möchte, als lange sie nur gerade bis zu jenem Ende heran. „Jesus hat daher weder einen dogmatischen Satz von der Geltung des Gesetzes über die jetzige Weltordnung hinaus, noch einen solchen von der Begrenzung jener Geltung durch das Ende dieser Ordnung ausgesprochen“ (Weizsäcker, S. 347). Er gebraucht den Terminus des Nichtmehrseins

des Himmels nach Analogie von Hiob 14, 12. Ps. 72, 7. Bar. 1, 11 nur als populären Ausdruck für unverbrüchliche und definitive Zustände (Basserm. S. 18. Weiss, S. 148).

„Neben diesem ersten Vortheil der grösseren Verständlichkeit, welchen die Lucanische Fassung durch Weglassung von καὶ ἡ γῆ gewinnt, erreicht sie aber noch den zweiten, dass der coordinirte Satz ἕως (ἂν) πάντα γίνηται wegfällt. Der Sinn dieses so auffälligen und schwierigen Doppelterminus ist in der That kaum mit Sicherheit festzustellen. „Während der erste Satz mit ἕως — schreibt Weiss (S. 149) — mehr äusserlich die Unvergänglichkeit des Gesetzes ausdrückt, bestimmt dieser dieselbe mehr aus seinem innersten Wesen heraus.“ Die Unklarheit eines solchen Gedankens empfindend ist Bassermann vorerst geneigt, das ἕως (ἂν) πάντα γίνηται auf den prophetischen Gehalt des A. T. zu beziehen (S. 20). Aber von den Propheten ist V. 18 gar keine Rede, und schon V. 17 stand die Disjunktivpartikel wie in negativen Sätzen für die Conjunctivpartikel, so dass τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας zu erklären ist wie Apg. 1, 7 χρόνους ἢ καιρούς (Winer: Gram. 5. Aufl. S. 519. Ritschl, S. 36. Bass. S. 11). Alle Auslegungen sind falsch, welche von dem gesetzlichen Inhalte einen rein weissagenden unterscheiden (Bass. S. 12 f.); die Propheten kommen vielmehr V. 17 nur als Fortsetzer der Gesetzgebung und Lehrer der Gerechtigkeit in Betracht (Immer, S. 83. 156 f.), und das Object, um dessen Aufhebung oder Erfüllung es sich handelt, kann nur „die göttliche Willensoffenbarung im A. T.“ (Weiss S. 147. Vgl. Basserm. S. 24) sein. Somit kann aber auch V. 19 πάντα „nur Alles sein was das Gesetz fordert, jedes Jota und jedes Hörnchen eingeschlossen“ (Weiss, S. 49), und die passendste Parallele zu diesem γίνηται liefert am Ende Lc. 14, 22 κύριε γέγονεν ὁ ἐπέταξας (Bass. S. 20). Da aber auch jetzt noch Manches zweifelhaft bleibt, namentlich die Frage, ob die beiden ἕως überhaupt coordinirt werden dürfen und nicht vielmehr sprachlich wie sachlich die Subordination des

zweiten unter das erste gefordert werde (Meyer, S. 150 f. Immer, S. 158), so wird begreiflich, wie man an dem *ὡς (ἀν) πάντα γένηται* schliesslich verzweifeln und es für einen, nach 24, 34 = Lc. 21, 32 geformten Eintrag erklären mochte (Bassermann S. 25).

Auffällig, dass man unter der Voraussetzung, Mt. 5, 18 = Lc. 16, 17 sei Eigenthum der Spruchsammlung, den Versuch unterlassen hat, mit Hülfe der ihr gleichfalls angehörenden Stelle Mt. 11, 7—19 = Lc. 7, 24—35 einen erklärenden Zusammenhang zu schaffen. Selbst Mt. 5, 19 könnte dazu einladen, sofern der Spruch zwar in dieser Form unhistorisch ist, aber bestimmt gewesen sein könnte, das Wort von *μικρότερος* Mt. 11, 11 = Lc. 7, 28 zu ersetzen. Der Fortgang Mt. 11, 12. 13 würde dann sofort zu Lc. 16, 16 überleiten, und Lc. 16, 17 als Gegensatz zu dem „Gewaltbrauchen“ einen neuen und ungeahnten Sinn gewinnen. Aber diesen können wir erst andeuten, indem wir zugleich eines Umstandes gedenken, welcher alle dieses Wegs gehende Gedanken zum voraus lähmt und den richtigen Ausweg in der Hauptsache anzeigt.

Die Construction des sechzehnten Capitels bei Lucas lässt nämlich keinen Zweifel darüber bestehen, dass die Verbindung V. 16—18 keine ursprüngliche sein kann, sondern nur als ziemlich schwerfällig erbaute Brücke zu begreifen ist, auf welcher man von dem Gleichnisse 16, 1—8 und seinem Beiwerk 10—15 zu dem anderen Gleichnisse 19—31 hinüberschreitet. Und zwar musste ehe dieses Band geschlungen werden konnte, zuvor vielleicht ein anderes gelöst werden. Wie nämlich der dritte Evangelist schon in 15, 3—10 ein über die bekannten drei Gleichnisspaare des ersten hinausgehendes Doppelgleichniss besitzt (Weiss: Mt. S. 417 f.), so vermuthet Weiss auch in 16, 1—9 das erste Glied eines Paares, welches seine Ergänzung in 19, 12—27 = Mt. 25, 14—30 fände, so dass der *πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος* Mt. 24, 45 im ersten Gleichnisse nach der Seite der Klugheit, im zweiten nach der Seite der Treue gezeichnet, in beiden aber die richtige Verwendung des irdischen Gutes illustriert wäre (S.

33. 536). In der That erinnert von den Versen, die nunmehr erst in Folge der Redactionsthätigkeit des Evangelisten an das Gleichniss vom ungerechten Haushalter sich anschliessen (vgl. Lipsius im vorigen Jahrgange, S. 383), gleich der erste an das entsprechende Gleichniss von den Pfunden, und wenn in letzterem die Eigenschaft der Treue noch ihre besondere Verherrlichung fand, so erträgt man es leichter, dass dafür hier nicht auf sie reflectirt, sondern die Klugheit ganz allein in's Auge gefasst wird, sogar in einem Falle, wo die Treue daneben nicht bestehen kann. Das ausgefallene Gleichniss wird also nur angedeutet (vgl. Wittichen, S. 251) in dem Spruche V. 10, welchen schon der Ausdruck *ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς* mit 19, 17 verbindet, der Inhalt aber als Kehrseite zu 19, 26 = Mt. 25, 29 erscheinen lässt. Indem Lucas an die Stelle des Gleichnisses nur diesen Auszug setzt, um daran V. 11. 12 sofort eine Betrachtung zu knüpfen, durch welche dem ganzen Gleichniss nachträglich eine ihm ursprünglich fremde Beziehung auf die Unfähigkeit der Juden zum Empfang und zur Bewahrung der Heilswahrheit aufgenöthigt wird, hebt er das im Gleichnisse selbst als völlig nebensächlich übersehene Moment der Untreue in einer Weise hervor, welche dem Verständnisse allerdings schädlich war, dem Schriftsteller aber dafür die Möglichkeit gab, aus dem untreuen Haushalter das Urbild eines der V. 14 auftretenden *φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες* zu machen (vgl. Lipsius, S. 384). Vorher wird nur noch V. 13 = Mt. 6, 24 an der Hand einer leicht verständlichen Ideenassociation gezeigt, wie der Untreue, trotzdem dass er durch seinen Doppeldienst Glück gemacht zu haben schien, sich als Mammonsknecht selbst von dem Israel zugesicherten Gottesreich (V. 12 *τὸ ὑμέτερον*) ausgeschlossen hat, weil Gottesdienst und Mammondienst unverträglich sind. Zu diesem Zwecke hatte der dritte Evangelist den Spruch, von welchem Weiss selbst gesteht, dass er hinter Lc. 12, 34, wohin ihn die Parallele des ersten verweist, trefflich passen würde, aufgespart

für den neuen künstlichen Zusammenhang, den er hier bildet.

Aber nicht blos den Ruhepunkt für das umdeutende Verfahren, welches der dritte Evangelist an dem ersten Gleichnisse übt, bildet die Erwähnung der habsüchtigen, geldgierigen Juden V. 14 (Hilgenfeld: Einl. S. 565), sondern der so erreichte Geldpunkt macht sich sofort auch als der Gesichtspunkt geltend unter welchem der Evangelist mit dem Gleichnisse am Anfang des Capitels das Gleichniss am Ende desselben zusammenschaut. So löst er auf der einen Seite das Gleichnisspaar der Quelle auf, während er auf der andern ein neues Paar bildet. Dass schon V. 14. 15 Alles auf das zweite Gleichniss angelegt ist, haben auch Hilgenfeld (S. 566) und Weiss (S. 252) erkannt, wiewohl sie die, nur durch den verkünstelten Zusammenhang motivirte, Verknüpfung der pharisäischen Selbstgerechtigkeit mit der Habsucht, darüber auch Wittichen sich aufhält (S. 252. 264), nicht vollkommen richtig beurtheilen. Das *μυκτηρίζειν* der Pharisäer V. 14 erscheint zunächst als Reaktion auf die gegen den Mammonsdienst gerichtete Rede Jesu. Mögen sie daher immer, worauf allerdings nicht das folgende Gleichniss, sondern nur das in den Evangelien stehend gewordene Signalement der Pharisäer führt, vor den Menschen sich als Gerechte darzustellen suchen: Gott durchschaut ihr Herz (nach V. 15) und erkennt und würdigt sie in Folge dessen als Mammonsdiener (nach V. 13). So gelangt der Evangelist zu seinem Satze *ὅτι τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον κυρίου* V. 15, womit schon die grosse Katastrophe des Gleichnisses V. 22. 23 vorbereitet wird. Ehe es zur Aufstellung dieses Tableaus selbst kommt, tritt V. 16—18 die im Auszug gegebene Rede Jesu über seine Stellung zum Gesetz ein. Aber nicht blos die scheinheilige Gesetzesgerechtigkeit der Pharisäer als der *δικαιοῦντες ἑαυτούς* V. 15 ist es, was den paulinisch angehauchten Verfasser auf die Erklärung führt, dass „das Gesetz und die Propheten bis auf Johannes“ nur wahren sollen, sondern er will damit auch den richtigen Gesichts-

punkt für den zweiten Theil seines Gleichnisses besonders für das Auftreten von „Moses und Propheten“ V. 29. 31 feststellen. Da nach diesem, vom Verfasser selbst hinzugefügten, Schlusse der Unglaube der Juden an das alttestamentliche Gotteswort daran Schuld ist, wenn sie auch an den auferstandenen Messias nicht glauben (Lipsius, S. 383), schien es dienlich in V. 16 = Mt. 11, 12. 13 (die richtige Stellung der Sätze findet Weiss S. 297 bei Mt., Bassermann S. 79 bei Lucas) die grosse Epoche zu fixiren, da der rechte Glaube an Moses und die Propheten auch seine rechte Folge nach sich ziehen soll, den Eintritt in das Himmelreich. Dass nun dieser als ein gewaltsamer bezeichnet wird, könnte die Versuchung nahe legen, den Verfasser etwa an überstürzendes antinomistisches Stürmen denken zu lassen, welches sich freilich brechen werde an dem nicht zu bewältigenden Widerlager des göttlichen Gesetzes; daher V. 17 *εὐκοπώτερον δὲ ἐστίν*. Aber dann müsste *βιάζεται* medial, also anders als Mt. 11, 12 gefasst werden. Der Evangelist gebraucht das Zeitwort sicher in demselben Sinne, welcher ihm in der Quelle ganz unmissverstehbar eignet. Er meint also, jeder werde in das Gottesreich „gezwängt“ (Hilgenfeld, S. 565), wobei er an Lc. 14, 23 dachte. Im Uebrigen hat er gar kein weiter gehendes Interesse an der eigenthümlichen Beziehung, welche das gewaltsame Eindringen dem Grundgedanken des Spruches verleiht, sondern es kommt ihm nur auf letzteren selbst an. Damit aber verbindet er ad vocem *νόμος* (Basserm. S. 52), wie zuvor V. 13 ad vocem *οἰκονόμος* oder *οικέτης*, V. 17, wahrscheinlicher um dadurch hinterher den V. 16 statuirten Gegensatz abzuschwächen (Wittichen, S. 116), als dass er umgekehrt V. 16 vorangeschickt haben sollte, um dadurch den Sinn von V. 17 zum voraus in gewisse Schranken zu bannen (Weiss, S. 297). Jedenfalls ist es auch diesmal der dem Gleichnisse angehängte Schluss, welcher den Gedankenfortschritt des Schriftstellers erklärt: „obwohl die Verkündigung des Gottesreichs oder des Evangeliums die des Gesetzes ablöst, so kann doch von dem göttlichen Gesetz

nimmermehr ein Titelchen fallen“ (S. 298). Denn nicht bloß die V. 29. 31 beschriebene Bedeutung hat es, dass es zu Busse und Glauben leiten soll, sondern auch Paulus hat 1 Kor. 7, 19 die *τήρησις τῶν ἐντολῶν θεοῦ* für unverbrüchlich erklärt (Volkm., S. 481), und von dieser Seite her fasst der paulinische Epigone die Lehre des Heidenapostels überhaupt auf. Der dritte Evangelist reproducirt Mt. 5, 18 mithin genau im Sinne des werdenden Katholicismus, wie sofort das angehängte Beispiel V. 18 = Mt. 5, 32. 19, 9 zeigt. Es ist allzuweit hergeholt, wenn ihn Weiss nach Maassgabe von Röm. 7, 1—3 das Verhältniss zum Gesetz unter dem Bilde eines Ehebundes darstellen lässt (S. 298); wohl aber tritt hier Christus recht eigentlich als neuer Gesetzgeber in Sachen der Ehescheidungsfrage auf, und nachdem Paulus selbst 1 Kor. 7, 10. 11 gerade dieses Gebot des Herrn als verpflichtend hervorgehoben (S. 163), lag es einem gesetzlich gewordenen Pauliner um so näher, an demselben Beispiel zu zeigen, wie Christus, weit entfernt, das Gesetz abzuschaffen, es vielmehr noch vertieft und verschärft habe. Im Uebrigen behalf sich dieser Evangelist, wenn er den 16, 17 reproducirten Spruch etwa schon in Verbindung mit Mt. 5, 17 gelesen haben sollte, mit jenem dem *πληροῦσαι* untergelegten Doppelsinne, zu welchem sich auch die in seiner Nachfolge wandelnde, moderne Exegese gedrängt findet (vgl. oben S. 548 f.).

Somit ist Mt. 5, 18 = Lc. 16, 17 bezeichnend zwar nicht für die Stellung, welche Jesus selbst zum Gesetze eingenommen hat, um so mehr aber für die Situation, in welcher beide Evangelisten die Gesetzesfrage antreffen. Beiderorts haben wir bereits die alte katholische Kirche in Sicht, welche in Jesus den neuen Gesetzgeber erblickt. Denn wenn allerdings der erste Evangelist, wie Karl Lechler (Die Confessionen in ihrem Verhältnisse zu Christus, 1877, S. 93) sagt, vermöge der Bergpredigt das mosaische Gesetz in der verklärten Gestalt eines neuen Gesetzes in die Kirche einführt, so thut er dies unter der Voraussetzung, dass das Volk selbst es ist welches durch

eigene Schuld den Untergang des Tempels, eben damit aber auch eine theilweise Nichterfüllung der Weissagung nicht blos, sondern auch eine theilweise Abrogation des Gesetzes herbeiführte, so dass nun doch nicht mehr die mosaischen, sondern die mit den ewigen Gottesgeboten identischen Gebote Christi es sind, welche er durch seine Jünger allen Völkern auferlegen lässt (Weiss: Mt. S. 40). Richtig deckt Weiss zugleich (S. 39) den Zusammenhang auf, in welchem eine solche Darstellung mit dem zu Tage liegenden Interesse gerade dieses Evangelisten an der Kirchenbildung steht (Weiteres hierüber in der „Zeitschrift f. wiss. Theol.“ a. a. O. S. 113 f.). Und wenn andererseits der dritte Evangelist von der Kritik des Gesetzes wie sie Mt. 5, 21—48 vorliegt gerade die stärksten Fälle der Collision mit dem Buchstaben des Gesetzes weglässt, überhaupt von der ganzen Erörterung über das Gesetz nur 5, 18. 32 reproducirt, so hat Wittichen wohl mit Recht auf die Analogie hingewiesen, in welcher solche Auslassungen mit dem Ausfall ganzer Perikopen, wie derjenigen vom Händewaschen Mr. 7, 1—23 und vom Ehebruch Mr. 10, 2—12 stehen (S. 115. 181. 252), und kann sich auch Bassermann (S. 40) nicht ganz beruhigen bei der von Weiss für ausreichend erachteten Rücksichtnahme auf ein heidnisches Publicum (S. 150). Es ist vielmehr der conservative und kirchlich gewordene Pauliner, welcher auch hier den Begriff des Gesetzes schont. Gerade bei dieser conservativen Stellung welche die Berichterstatter zum Begriffe des Gesetzes einnehmen, erscheint es aber doppelt geboten, die radicaleren Züge, welche sich gleichwohl auch auf solcher Spiegelfläche noch erhalten haben, nicht in den Wind zu schlagen,¹⁾ sondern grade an ihnen vielmehr definitiv sich zu orientiren.

1) Eine Zusammenstellung derselben bei Wünsche: Der lebensfr. Jesus, S. 94 f. 99 f. 236. 298 f. 305 f. 319. 346 f. Leider habe ich desselben Verfassers „Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch“ (1878) nicht mehr benutzen können. Vgl. übrigens S. 41 f. 65 f. 147. 150 f. 179 f. 220 f. 267 f. 271 f. 291 f. 365. 391 f.

10. Abschluss.

Wo man an der Authentie von Mt. 5, 18 = Lc. 16, 17 festhält, ohne darum entweder dem vom Buchstaben handelnden Wort einen Sinn gegen den Buchstaben aufzu-
nöthigen oder aber den, der es gesprochen haben soll, unter sein sonst eigenes und klar genug constatirbares Niveau herabzudrücken, zieht man sich auf eine Grundanschauung zurück, welche am beredtesten und geistreichsten Keim vertritt (II, S. 263 f.). Man muss sich in die Eigenthümlichkeit einer grossartigen Unbefangenheit hineinzuversetzen wissen, womit der göttliche Werth des mosaischen Gesetzes als des reinen Ausdruckes wahrhaftigster Sittlichkeit mit der gleichen Energie anerkannt und behauptet, wie seine äussere Form vernachlässigt, ja gelegentlich gesprengt worden sein sollte; man muss als einen stehenden Zug in dem religiös-sittlichen Charakter Jesu jene „überzeugungs- und wahrheitsvolle Verbindung von Kritik und Pietät gegenüber dem Gesetz“ (S. 267) sich verständlich zu machen suchen, wonach es ihm unter allen Umständen so hoch und hehr erscheint, dass alles „Kleine“ darin von der Grösse des organischen Ganzen gedeckt wurde. „Daher — so könnte man mit A. Schweizer (Christliche Glaubenslehre, 2. Aufl. II, S. 85) sagen — neben dieser Anlehnung an die Höhen des A. T. die bestimmte Ablehnung dortiger Unvollkommenheiten.“ Letztere werden von Jesus jedenfalls unter den Gesichtspunkt des noch nicht Vollkommenen, nicht aber des Widerspruches zur Vollkommenheit gestellt. Kein Ausdruck anerkennender und verehrender Bejahung kann darum eine Uebertreibung sein, auch das vom Strichlein und Jota Gesagte nicht, sofern auch die unscheinbarste und äusserlichste Bestimmung, im Zusammenhang mit dem grossen Gebot betrachtet, erst zu ihrem vollen Rechte gelangt, während auf der andern Seite er selbst wieder mit der Idee des Gesetzes eben auf jenem höchsten Punkte sich so sehr eins weiss, sie in sich selbst so vollkommen verwirklicht, so Geist und Leben geworden vorfindet, dass die zeitlich

beschränkten Erscheinungsformen des höchsten sittlichen Begriffes, wie sie in den mosaischen Verordnungen über Sabbathruhe und Opferdienst, über levitische Reinigkeit und Ehescheidung auftreten, weit hinter ihm liegen und er, getrost und ohne sich einer Inconsequenz bewusst zu sein, der Sabbathruhe, dem Opferdienst, den Reinigungen, der Scheidungspraxis, dem Vergeltungsrecht, dem Eidgebot und der auf die Freunde beschränkten Liebespflicht Opposition bieten konnte. Man könnte namentlich der Thatsache, dass Jesus es verschmäht, in der Nachfolge Esra's ein, selbst unproductiver, Fortleiter und Vertreter der Tradition zu sein (Mr. 7, 8. 13), offenbar also dasselbe Recht für sich in Anspruch nimmt, kraft dessen schon die Propheten das Gesetz wirklich fortgebildet haben (vgl. oben S. 361 f.), auch die Folgerung entnehmen, dass er seine eigene Stellung zum Gesetze in erster Linie an derjenigen der Propheten gemessen und als mit ihr auf derselben Linie stehend beurtheilt habe (ähnlich wohl auch Immer, S. 94. 159).

Eine solche Auffassung, wie auch ich sie unbedenklich vertreten konnte (Judenthum und Christenthum, S. 393 f.), unterscheidet sich von derjenigen, welche Jesu eine principiellere Stellung vindicirt, nur so, wie in allen Controversen über die Anwendbarkeit des Maassstabes der Quantität oder der Qualität der Fall ist, wenn dieselben einem Punkte gelten, wo beide Kategorien sich berühren. Das verschiedene Quale beruht eben schliesslich auf einer aussergewöhnlichen Leistung des Gesetzes der Summation. Und so birgt denn auch hier die ausschliesslich quantitative Schätzung den unabweisbaren Wahrheitskern in sich, dass Jesus niemals den Abgang des Mosaismus ausgesprochen, dass er weder die Beschneidung angegriffen, noch seine Jünger, die zum theokratischen Volke gehörten, principiell von der Beobachtung der mosaischen Cultussitte losgerissen oder gar als Revolutionair den anti-mosaischen Zündstoff in die Massen geworfen hat (Supern. Rel. S. 125), dass er überhaupt niemals von dem vollen Glauben an die Heiligkeit und Ununstösslichkeit der

Offenbarung Gottes im alten Bunde so weit zurückgetreten ist, dass es zu einem offenen Bruche mit dem Gesetz und mit der, zugleich religiösen wie bürgerlichen, Volksgemeinde Israels gekommen wäre. Eine geschichtslose, zu allen Zeiten fertige und für alle Zeiten gültige Vernunft oder Sittlichkeit gibt es überhaupt nicht. Auch in Jesu Bewusstsein existiren religiöse und ethische Ideen nur in der concreten Form, welche ihren organischen Zusammenhang mit der alttestamentlichen Begriffswelt bekunden. Darum hat er mit Vorliebe Altes und Neues von derjenigen Seite aufgefasst, auf welcher Beides eine einheitliche Fortschrittslinie bildet, so wie auch im Prophetismus die helle Krone des göttlichen Lebensbaumes allerdings organisch mit der dunkeln Wurzel des Mosaismus zusammenhängt. Nur aber ergäbe das *πληρῶσαι τὸν νόμον καὶ τοὺς προφῆτας* in diesem Sinne leicht die Anschauung von einer gleichfalls quantitativen Bereicherung, welche die göttliche Willensoffenbarung seit Moses bis auf die Propheten und seit den Propheten bis auf Jesus erfahren hat, während Alles, was wir von der Praxis Jesu wissen, darauf hinweist, dass er an eine wirkliche Entwicklung dachte, in welcher verbrauchte Stoffe durch neue ersetzt werden. Weiss lässt selbst den matthäischen Jesus eine solche Gültigkeit des Gesetzes vertreten, „welche durch den Wegfall einzelner gesetzlicher Ordnungen nicht tangirt wurde“ (S. 40). Sobald aber Letzteres einmal in irgend welchem Umfange statuirt wird, ist es mit der logischen Haltbarkeit des Wortes von Jota und Keraia vorbei, über welches ausserdem ja auch selbst Prophetensprüche wie Jer. 31, 31. 33. Ez. 36, 26. 27 hinausweisen (Wittichen, S. 116). Jesus ist nicht bloß Prophet sondern mehr als Prophet (Mt. 12, 41 = Lc. 11, 32); er ist Messias, und auch dies nicht bloß im prophetischen Sinn. Keim bietet daher die Concession an, er habe am Schlusse seiner Wirksamkeit das Jota so nicht mehr betonen können (II, S. 267); immer aber habe Jesus „rührend bis zum Maass der Selbstverleugnung gegenüber den kleinen Geboten des Gesetzes“ gesprochen und gehandelt (Dritte

Bearb. S. 184). Thatsächlich wird eine derartige Selbstverläugnung zum Selbstwiderspruch und die Entwicklung, die solcher Gestalt Jesus noch während seines öffentlichen Auftretens durchgemacht hätte, würde von der entschiedensten These im Wort zur entschiedensten Antithese in der That fortgeschritten sein. Gerne erkennen wir an, dass es zu den Privilegien der Geistesgrösse gehört, das Entlegenste zur Einigung zu bringen, und dass eine Jesu eigene Geisteshoheit, jenes königliche Bewusstsein der Freiheit, das ihn erfüllte (Mt. 17, 26), eine an sich genügende Erklärung selbst für logisch entgegengesetzte Aussagen über die Autorität des mosaischen Buchstabens liefern könnte: immer würden dann die Gegensätze der apostolischen Zeit in rein unvermittelter Einheit in ihm geschlummert haben, und wenigstens das wäre ihm nicht wohl zuzutrauen, dass auf Grund seines Sohnesbewusstseins sich eine Souveränitätsstellung erbaut hätte, kraft welcher er sich dem Tempel- und Gesetzesdienst von Haus aus überlegen fühlte (S. 342 f. 354 f. 361). Paulus endlich würde einen unbewussten Christus der Menschheit gegen den bewussten Messias der Juden zu vertreten gehabt, die unausgeglichene Widersprüche einer schöpferischen Persönlichkeit vermittelt haben. Eine solche Tragweite können wir einem exegetisch und kritisch so unsicheren Worte, als welches sich uns Mt. 5, 18 herausgestellt hat, nicht beimessen.

Entweder ist dieser Spruch echt und voller Ernst mit seinem Wortlaut zu machen. Die einzig richtige Konsequenz davon würde sein, dass man das wahrhaft geschichtliche Bild Jesu fernerhin auch nur aus dem ersten Evangelium zu erheben hätte. Weiterführende oder gar im Widerspruch mit Mt. 5, 18 stehende Marcusstellen (vgl. oben S. 366 f.) würden dann beweisen, dass wir in der Schätzung der Tragweite des paulinischen Einflusses, welchem dieses Evangelium erliegt, bei dem oben (S. 330. 350.) angedeuteten Maasse keineswegs stehen bleiben dürfen. Solches aber wird u. A. auch darum nicht angehen, weil noch ein schon S. 359 angekündigtes Matthäusewort

zu beachten übrig bleibt, welches einen noch viel directeren Uebergang zu der religiösen Grundstimmung des Paulinismus bietet, als alle jene Marcusstellen. Eine solche Krönung des Gebäudes liefert nämlich Mt. 11, 28—30 — eine Stelle, der man darum, dass ihr Verhältniss zu Sir. 6, 24. 25. 28. 29, besonders aber zu 51, 23—27 noch unaufgeheilt ist, nicht zu nahe treten darf. Denn während bei dem jüdischen Spruchdichter doch immer nur von dem Joche der „Bildung“ die Rede ist, welches man auf sich nehmen, und von der Ruhe, die man in einer praktischen Philosophie wie die dort gebotene gewinnen soll, kann die Mühsal und die Last, davon Jesus Befreiung verheisst, sich nur auf die Mt. 23, 4 = Lc. 11, 46 genannten Bürden (*φορτία*) beziehen, welche die Pharisäer den Menschen auferlegen, wie unter den Neueren besonders Wittichen (S. 315. 323) zur Geltung bringt. Aber auch Keim (II, S. 383 f. Dritte Bearb. S. 208) spricht vom Pharisäerjoch, Schenkel vom Joche der Priester und Schriftgelehrten (S. 178), und so Hilgenfeld (S. 476) und fast alle. Unleugbar geschieht es nach Analogie des Sprachgebrauchs der Schriftgelehrten (Sir. 6, 24. 29. 51, 26. Aboth 3, 5), wenn Jesus auch seine Leitung als ein Joch bezeichnet. Aber wie verschieden ist doch der Erfolg, mit welchem das eine oder das andere sich trägt? Jenes bringt es mit sich, dass die Menschen, trotzdem dass sie sich unaufhörlich abarbeiten (Weiss, Mt. S. 307: „Schon das *κοπιῶντες* verbietet, mit den älteren Auslegern an die Last des Schuldbewusstseins zu denken“), doch stets *πεφορτισμένοι* bleiben (Wittichen, S. 323): treffender hat auch Paulus nie den Dienst des Gesetzes gekennzeichnet. Auf diesen letztern selbst, noch über die pharisäischen Satzungen hinaus, bezieht den Ausspruch mit anerkennenswerther Entschiedenheit vornehmlich Weiss, indem er darauf aufmerksam macht, dass Jesus den Abgemüheten und Belasteten Erleichterung keinesfalls etwa durch Wegschaffung jener Satzungen oder durch seine Lehre von der rechten Gesetzeserfüllung verschaffen will, „da ja, je tiefer man die Forderung des ursprünglichen

Gottesgesetzes fasst, dieselbe nur um so schwerer wird. Vielmehr ist die Erquickung nur möglich, wenn das Ziel des bisherigen vergeblichen Mühens erreicht, und die Last der unerfüllten Pflicht abgewälzt wird“ (S. 307). Damit ist aber nicht bloß der echtste Ton aller Jesusrede angeschlagen, der Ton der Makarismen der Bergpredigt (vgl. 5, 3. 6), sondern zugleich an die Stelle des äusserlich zu copirenden Gesetzes die innere Aneignung des sittlichen Productes eines persönlichen Lebens gesetzt. Denn nicht von seinen Worten, sondern von seiner Person zu lernen, sind die Mühseligen und Beladenen eingeladen, und von seiner Person können sie lernen, weil er wiederum nicht bloß sagt: „Selig sind die Sanftmüthigen“ (5, 5), sondern selbst „sanftmüthig und von Herzen demüthig“ ist. Das aber ist bekanntlich der Kern des Evangeliums, und sein so krystallhelles Hervortreten bedeutet an sich schon die definitive Zersprengung der ganzen Schale, die Ueberwindung der Gesetzesreligion.

Ich freue mich, am Schlusse bei einem principiellen Punkt angelangt zu sein, auf welchem ich mich in vollster sachlicher Uebereinstimmung mit dem Commentare von Weiss erklären kann, sofern dieser, richtiger als diejenigen Ausleger, welche zu 11, 29 nur den Gegensatz zu den herrischen und hochmüthigen Pharisäern hervorheben, die oben angedeutete Beziehung geltend macht und in 11, 30 nur den sinnbildlichen Ausdruck für die Leitung Jesu sieht, „der nicht fordernd und drohend, sondern verheissend und segnend seinen Jüngern entgegenkommt und, indem er ihnen keine andere Pflicht auferlegt, als die, in deren Erfüllung er selbst vorangeht, das Lernen von ihm leicht macht“ (S. 308).

Zur synoptischen Frage.

Eine Replik.

Von

Dr. B. Weiss.

Es war mir überaus erfreulich, dass Dr. Holtzmann im laufenden Jahrgang dieser Zeitschrift (S. 145 ff.) auf meine nun abgeschlossen vorliegenden Untersuchungen über die Quellenverhältnisse des Matthäus- und Marcus-evangeliums etwas näher eingegangen ist, um sich über die zwischen uns streitig gebliebenen Punkte mit mir auseinanderzusetzen, und ich danke es umsomehr der Redaction d. Z., dass dieselbe mir gestattet hat, nun auch meinerseits noch einmal das Wort zu ergreifen. Vielleicht dass doch aus diesen Verhandlungen etwas zur Klärung der wichtigen Fragen abfällt, die immer noch in Betreff der Evangelienkritik schweben.

Es handelt sich ja zunächst hier um die Frage, ob unser Marcus selbst den beiden andern Synoptikern zu Grunde liegt oder eine in ihm nur noch am reinsten erhaltene synoptische Grundschrift, und um die eng damit verbundene, ob die von Matthäus und Lucas benutzte zweite Quelle bereits unserm Marcus bekannt war und in einigen Erzählungsstücken bei Matth. (theilweise auch bei Luc.) noch treuer erhalten ist, als in der freien bereicherten Verarbeitung des Marcus. Dr. Holtzmann hat diese Fragen durch eine sehr detaillirte Behandlung der synoptischen Todtenerweckungsgeschichte, bei der nach meiner

Ansicht dieser Fall stattfindet, an einem concreten Falle zur Entscheidung zu bringen gesucht. Freilich kann ich ja nun nicht verbergen, dass dieselbe durch die Beurtheilung des Quellenverhältnisses hinsichtlich einer einzelnen Perikope sich nicht entscheiden lässt. Gesetzt die Ausführungen Dr. Holtzmann's wären von schlechthin überzeugender Kraft, so wäre doch eben nur erwiesen, dass mein Urtheil hinsichtlich dieser Perikope fehlgegangen, dass sie keinesfalls in der von mir vorausgesetzten „apostolischen Quelle“ gestanden hat und in ihr, wie in so vielen andern, der erste und dritte Evangelist von Marcus allein abhängig sind, weil dieser die in ihr enthaltene Geschichte zuerst aufgezeichnet. Dass ich hinsichtlich der Priorität des Marcus von Dr. Holtzmann mich habe in manchen Punkten belehren lassen, weiss jeder, der sich die Mühe nimmt, meine älteste Arbeit auf diesem Gebiet mit den späteren zu vergleichen. Und wenn ich auch hinsichtlich dieser Perikope die Priorität des Marcus zugestände, so wäre damit meiner Vorstellung von der „apostolischen Quelle“ und ihrem Verhältniss zu unsern Evangelien immer noch nichts Wesentliches entzogen. Dieselbe ist doch nicht „lediglich Voraussetzung und Privatdogma“ von mir, wie Dr. H. S. 178 sagt; denn, abgesehen davon, dass ich mit ihr nicht so ganz allein stehe, habe ich doch im denkbar weitesten Umfange den Beweis zu liefern gesucht, dass meine Ansicht über das Quellenverhältniss der Evangelien das Resultat einer durch beide Evangelien durchgeführten exegetischen und kritischen Detailuntersuchung ist, die gewiss in vielem Einzelnen fehlgegangen sein kann, ohne darum ihre beweisende Kraft für das Endresultat zu verlieren. Sogern ich aber auch in dem von ihm besprochenen Punkte meinem verehrten Gegner einen Schritt entgegen käme, so vermag ich es diesmal freilich nicht. Es sei mir aber erlaubt, einen etwas andern Weg, als er ihn gewählt, einzuschlagen, um zu versuchen, ob auf demselben die entscheidenden Punkte sich noch klarer ins Licht stellen und einige allgemeinere Punkte in Betreff der methodischen Unter-

suchung solcher Fragen sich etwas eingehender erörtern lassen.

1. Es liegt also die Erzählung von der Auferweckung des Mädchens, in welche die von der Heilung des blutflüssigen Weibes hineinverflochten ist, bei Mr. 5, 21—43 in einer sehr ausführlichen detaillirten Darstellung vor, bei Mt. 9, 18—26 in einer ungleich kürzeren, die doch, in sich vollkommen klar, keine Spur von Unebenheiten zeigt, wie sie so leicht entstehen, wenn ein ausführlicherer Bericht abgekürzt wird, und wie es z. B. in der Perikope vom Ende des Täufers Mt. 14, 1—3, vgl. mit Mr. 6, 14 bis 33, in so auffälliger Weise zugestandenermaßen (vgl. H. S. 174) der Fall ist. Ich behaupte daher, dass dieser kürzere Bericht der ursprüngliche und von Mt. aus seiner älteren Quelle entlehnt ist, während Dr. H. ihn lediglich für eine Verkürzung des Marcusberichts hält. Damit fällt natürlich durchaus nicht die andere Frage zusammen, welcher Bericht der geschichtlich genauere sei. Es liegt in der Natur der Sache, dass gerade jene älteste Quelle, welche auch nach meiner Vorstellung ganz überwiegend Aussprüche Jesu zu lehrhaften Zwecken sammelte, wo sie um besonders wichtiger Worte Jesu willen (wie hier 9, 22. 24) eine Geschichte erzählte, diese nur in kurzer, skizzenhafter, ja ungenauer Darstellung gab und dass so immerhin eine spätere dieselbe bereichernde Erzählung Züge nachbringen konnte, welche uns den wirklichen Hergang erst vollkommen erkennen lassen. Wenn darum Dr. H. wiederholt andeutet, dass meine dahingehenden Aeusserung abgezwungene Zugeständnisse an seine Auffassung seien (S. 173. 177), so muss ich dies von meinen Voraussetzungen aus entschieden ablehnen. Dass der erste Evangelist neben dem kürzeren Bericht der älteren Quelle von dieser Geschichte auch den ausführlicheren des Marcus kannte, muss ich nach meiner Anschauung von der Art, wie er sein Evangelium aus beiden componirt hat, natürlich voraussetzen, und so kann es ebensowenig ein Zugeständniss sein, wenn ich ihn 9, 21 einen erläuternden Zug, der ihm nothwendig schien, dem

Mc. entnehmen lasse und in dem durch seinen Context geforderten Uebergang (9, 18: ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς) eine Reminiscenz an Mr. 5, 35 erblicke, obwohl ich letzteres nur als Vermuthung gegeben habe, die sich schwer feststellen lassen wird. Ein „Symptom von Verkürzung“ (H. S. 168) kann für mich darin unmöglich liegen, da ich eben die von unserem ersten Evangelisten gegebene Darstellung von der durch ihn erhaltenen kürzeren Erzählung unterscheide.

Gegen die H'sche Annahme habe ich wiederholt geltend gemacht, dass sich ein ausreichendes Motiv zu der angeblich bei Mt. vorliegenden Verkürzung nicht beibringen lasse, und auch jetzt weiss Dr. H. S. 174 hinsichtlich der Todtenerweckung nur sich darauf zu berufen, dass es dem ersten Evangelisten im „Wunderabschnitt“ eben „lediglich auf die Todtenerweckung ankommt.“ Dies Motiv scheint mir aber durchaus nicht ausreichend. Denn unstreitig kann doch die Bedeutung der letzteren gar nicht stärker hervorgehoben werden, als wenn der Vater zuerst nur um die Heilung der todtkranken Tochter bittet und dann, als die Todesbotschaft kommt, nur durch die Mahnung Jesu bewogen werden kann, nicht alle Hoffnung aufzugeben. Wenn aber vollends nach der Ueberschrift in Mt. 4, 23. 24 festgehalten wird, dass es sich in diesem Abschnitt für den ersten Evangelisten nicht um die Wunderthätigkeit Jesu überhaupt, sondern um seine Heilwirksamkeit handelt, was auch H. S. 154. Anm. 1 billigt, so musste es sich ja dem Evangelisten gerade empfehlen, die unter diesen Gesichtspunkt, streng genommen, nicht passende Todtenerweckung nach Mc. dadurch einzuführen, dass zunächst nur eine Heilung verlangt war, aus der erst in Folge des inzwischen eingetretenen Todes eine Todtenerweckung wurde. Je mehr wir aber die angeblich der „Abkürzung“ wegen ausgelassenen Details näher betrachten, um so weniger will doch dieser Gesichtspunkt passen. So soll der Evangelist die Notiz über die Begleitung der drei vertrauten Jünger weglassen, während er gerade 9, 19 gegen die Parallelen die Begleitung der

Jünger ausdrücklich hinzufügt, was, wie ich gerne zugebe, nicht ausreichend durch eine Reminiscenz an die Marcus-erzählung erklärt wird (vgl. m. Mt. S. 251), sondern vielleicht die Absicht hat, seinen Hauptgewährsmann, aus dessen Schrift er diese Geschichte entnimmt, zum Mitzeugen für dieselbe zu machen. So müsste er der Kürze wegen die Weinenden und Heulenden entfernt haben, während er gerade die Flötenbläser hinzufügt und das Austreiben Jesu in ein ausdrückliches Wort Jesu (*ἀναχωρεῖτε*) kleidet, sodass Meyer hier gar zwei verschiedene Acte muthmassen konnte. Dagegen soll der Bearbeiter, dem es lediglich auf die Todtenerweckung ankommt, gerade den Auferweckungsruf weggelassen haben, obwohl er doch sonst in diesem Abschnitt die analogen Pointen der Erzählung wie 8, 3. 9, 6 treulich aufnimmt, 8, 26 einen ganz ähnlichen Zug, der nach meiner Annahme in der ältesten Darstellung fehlte, ausdrücklich aus Mr. ergänzt und anerkannter Massen 8, 15. 16 die Art, wie Jesus die Fieberkranke heilte und die Dämonen austrieb, näher bestimmt, wie er auch bei der Voraussetzung seiner durchgängigen Abhängigkeit von Mr. in der Stelle 8, 32 gerade das wunderwirkende Wort selbst hinzugefügt hat. Weiter soll er die Schilderung des Eindrucks des Wunders (Mr. v. 42) ausgelassen haben, obwohl er eine ganz ähnliche in demselben Abschnitt (9, 8) steigernd und erweitert wiedergibt und auch hier im Grunde 9, 26 einen noch viel weiterreichenden Erfolg des Wunders selbstständig hinzufügt. Das Verbot von dem Wunder zu reden soll der Evangelist „wie sonst“ ausgelassen haben (S. 164), während er gleich bei der folgenden Geschichte ein solches im Anschluss an eine analoge Stelle bei Mr. sehr streng einschärfen lässt (9, 30).

Sonach wird es dabei bleiben, dass die kürzere Relation der Todtenerweckung bei Mt. durch die Annahme einer Abkürzung des Marcustextes sehr unzureichend erklärt ist. Aber ist es denn mit der eingeschalteten Erzählung von der Blutflüssigen anders? Hier soll die Abweichung des Mt. von Mr. damit zusammenhängen, dass

jener, der Jesum von Haus zu Haus gehen lässt, das Volksgedränge weglassen musste. Gegen meine allerdings sehr simple, aber, wie mir immer noch scheint, völlig ausreichende Bemerkung, dass das Gedränge in den engen Stadtstrassen leicht noch grösser sein konnte, als am Meeresufer, bemerkt H. S. 158 nur, dass auch nach meiner Annahme die Verknüpfung bei Mt. unhistorisch ist. Aber das gehört ja gar nicht hierher, da die Frage nur ist, ob seine Verknüpfung die Weglassung des Volksgedränges erforderte, was ich mit gutem Grunde bestreite. Ob man wirklich selbst für die kurze Matthäusdarstellung ein solches Gedränge voraussetzen muss (wie H. S. 175 ausführt), bleibt sich ja für diese Frage ganz gleich, da daraus nur folgen würde, dass die Darstellung der älteren Quelle eine ungenaue war und dass der Evangelist, wenn er hier auf Mr. reflectirte, um so mehr Anlass hatte, aus ihm diesen Zug (wie den ähnlichen 9, 21) zu ergänzen, selbst auf die Gefahr hin, dass derselbe nicht ganz mit den in seinem Zusammenhang gegebenen Voraussetzungen stimmte, was er doch sonst nicht so ängstlich vermied (vgl. 8, 4 nach gewöhnlicher Auffassung mit 8, 1; 8, 16; 14, 9; 14, 13 u. ähnl.). Nun ist es zwar gewiss, dass mit dem Volksgedränge das Wort der Jünger Mr. v. 31 wegfiel, aber nicht einmal von der „Ungewissheit Jesu, wer ihn angerührt“ kann ich dies ohne weiteres zugeben, da es sich ja bei seiner Frage keinesfalls nur darum handelt, den Thäter aus der Menge herauszufinden, sondern zu erfahren, wer derselbe sei und was er damit gewollt. Letzteres wenigstens konnte Jesu doch nicht wissen, auch wenn er beim Umwenden das Weib ganz allein erblickte. Die von H. S. 177 getadelte Unvollständigkeit des Matthäusberichtes liess sich also durch diese oder eine etwas modificirte Frage ergänzen, auch wenn der Evangelist wirklich Grund hatte, das Volksgedränge fortzulassen. Aber ist es denn überhaupt richtig, dass „am Gedränge Alles hängt, was die Sondergestalt der ausführlicheren Berichte ausmacht“? (H. S. 175 f.) Auch die Krankheitsgeschichte des Weibes, die doch gewiss dazu diente, das Wunder als solches ins

Licht zu setzen? Auch das Ausgehen der Kraft von Jesu, das ja H. selbst auch bei dem kürzeren Bericht voraussetzen zu müssen glaubt (S. 177), durch das ja aber dann erst der Hergang der Heilung wirklich vorstellig gemacht würde? Auch das sofort sich einstellende Gefühl der Genesung? Auch das Geständniss der Frau? Auch die Entlassung *εἰς εἰρήνην* und die „definitive Bestätigung der Genesung“? Was hat das Alles mit dem Volksgedränge zu thun und warum sind diese für das Heilungswunder als solches doch alle mehr oder weniger höchst bedeutsamen Züge von dem ersten Evangelisten weggelassen? Da H. auch jetzt auf diese Fragen keine Antwort hat, so muss ich dabei bleiben, dass noch kein ausreichendes Motiv für eine Abkürzung der Marcusdarstellung angegeben und daher die Annahme, der erste Evangelist reproducire einen älteren kürzeren Bericht des Ereignisses, ungleich wahrscheinlicher ist.

2. Der zweite Entscheidungspunkt liegt in der Frage, ob in dem bei Mt. und Mc. übereinstimmenden Texte sich Spuren finden, welche auf die Abhängigkeit des Marcus von einer fremden Darstellung hinweisen oder doch seinen Text im Verhältniss zum Matthäustext als secundär erscheinen lassen. Hier wird nun freilich bei einer so freien, die Erzählung so wesentlich bereichernden Darstellung, wie es die des Mr. jedenfalls im Vergleich mit der bei Mt. nach meiner Ansicht benutzten Urrelation ist, nur wenig Gelegenheit zu derartigen Beobachtungen sein. Andererseits lasse ich mich freilich auch nicht durch die spöttische Bemerkung abschrecken, Marcus müsse in dem ganzen V. 30 nur die zwei letzten Silben des Wortes *ἐπιστραφεῖς* aus der Quelle reproducirt haben (S. 165). In Wahrheit hat ja Mr. nach meiner Ansicht jeden einzelnen Zug der Urrelation mehr oder weniger frei reproducirt, und so auch diesen gar nicht unerheblichen Zug, dass Jesus sich umwandte, wenn er auch das Compositum statt des Simplex setzt; und wenn in jenem Verse gerade nichts weiter als dies *στραφεῖς* aus der Urrelation erhalten, so ist der Grund davon einfach, dass er eben an diesen Zug

die ihm eigene Motivirung und das Wort Jesu ganz selbstständig anknüpfte. Umgekehrt liesse sich ja viel eher fragen, wie der abkürzende Evangelist aus den drei Versen Mr. 29—31 nur die beiden Silben von *ἐπιστραφεῖς* in V. 22 beibehalten haben soll. Aber überlassen wir doch solche Chicanen denen, welche sich dadurch der ihnen unbequemen textvergleichenden Kritik entledigen wollen, da sie für die zwischen uns schwebende Streitfrage doch gewiss nichts entscheidendes austragen.

Noch gegen ein anderes häufiges Motiv der H'schen Polemik muss ich mich vorab verwahren. Ich habe bei einzelnen Ausdrücken in den von mir der Urrelation zugewiesenen Stücken häufig auf das Vorkommen derselben Ausdrücke in den nach meiner Ansicht derselben Quelle entstammenden Abschnitten hingewiesen, wie ich umgekehrt bei einzelnen Ausdrücken in den Zusätzen des Evangelisten auf die gleichen in den von ihm herrührenden Abschnitten aufmerksam gemacht habe. Ich halte derartige Beobachtungen immerhin für nicht bedeutungslos, wenn es mir auch nicht einfällt, darin an sich einen Beweis zu finden, dass das betreffende Stück aus der Quelle oder von der Hand des Evangelisten herrührt. Ich glaubte hier kein Missverständniss verschuldet zu haben, da ich in der Einl. S. 24 f. und S. 45 f. diejenigen Ausdrücke, die ich bei jener oder diesem für charakteristisch halte und die daher allein und doch auch nur in beschränktem Sinn beweisend sind, sorgfältig zusammengestellt habe. Ich bin in der Annahme solcher charakteristischer Ausdrücke je länger desto vorsichtiger geworden und glaube dort wirklich nur solches aufgeführt zu haben, das sich bewährt. Umsomehr glaubte ich gegen den Vorwurf geschützt zu sein, als ob ich jede von mir angezogene Parallelstelle für einen Beweis meiner Quellenansicht halte. Wenn aber Dr. H. S. 148 sagt, diese „Citate erzeugen bloß einen täuschenden Schein bei denjenigen, welchen die Gestalt der parallelen Texte nicht im Detail vorschwebt oder der Eifer des Nachschlagens fehlt“, so habe ich doch wahrlich in meinem Marcus das Möglichste gethan, um

jedem die Controlirung der Paralleltexte zu erleichtern, und es ist nicht meine Schuld, wenn ich dies im Mt. nicht thun konnte. Dass ich in Worten, wie *ἀπεισθαι* c. gen., *τέκνον*, *ἐλθών*, die ich Mt. S. 251 erwähne, etwas der Quelle charakteristisches sehe, wird mir Dr. H. selbst nicht zutrauen. Es fällt mir aber auch nicht ein, Worte, wie *στραφεῖς* oder *καθεύδειν*, als der Quelle charakteristisch zu betrachten, jenes freilich nicht weil das *στραφέντες* 7, 6 zu „entlegen“ (S. 165), da es ja doch dort ganz ebenso wie hier vom Sichumwenden gebraucht wird; aber weil es 16, 23 ohne Zweifel von der Hand des Evangelisten steht, und dieses freilich nicht, weil es Mr. 4, 38 ebenfalls hat (S. 179), da er dort eben nach meiner Ansicht die Urrelation reproducirt; sondern weil es Mr. auch in der Gethsemanescene und 13, 36 selbstständig braucht. Bemerkenswerther ist schon das *ὀπισθεν* 9, 20, das sich nicht, wie H. S. 148 angiebt, bei Luc. noch dreimal, sondern nach meiner Concordanz nur noch Luc. 23, 26 findet und doch jedenfalls bei Mr. nicht mehr, obwohl es Mt. in einem mit Mr. parallelen Stück noch 15, 23 hat, oder das *ἀναχωρεῖτε* 9, 24, da es mir eben eines „Beweises“ (S. 179) nicht zu bedürfen scheint, dass es etwas anderes ist, wenn der erste Evangelist es stehend vom fluchtartigen Entweichen braucht und wenn es hier die einfache Aufforderung sich zu entfernen ausdrückt. Es genüge das wenigstens zum Beweise, dass meine Parallelen nicht nur da passen, wo ich für die Abhängigkeit des Matthäus plaidire, wie H. doch wohl etwas allgemeiner, als seine Beweisführung es rechtfertigt, S. 165 behauptet.

Lassen wir diejenigen Momente, bei welchen die Lucasparallele mit in Betracht kommt, noch bei Seite, so habe ich bemerkt, dass das *οὔσα ἐν ὅψει αἵματος* Mr. V. 25 als Erläuterung des alttestamentlichen term. techn. *αἱμορροοῦσα* bei Mt. erscheint und dass die Art, wie die Krankheitsgeschichte des Weibes und die Motivirung ihres Kommens der sonstigen Weise des Marcus entgegen in lauter Partizipialsätzen in den Satz, welcher mit Mt. übereinstimmend das Anrühren Jesu erzählt, eingeschachtelt wird, den Eindruck macht, dass hier ein fremder Erzählungstypus unwillkürlich seine Darstellung influirt und in ihrer auffallenden Eigenthümlichkeit bestimmt. Mit meiner Ansicht über das Motiv, weshalb Mr. die Krankheitsgeschichte des Weibes so ausführlich bringt, hat diese Observation zunächst nichts zu thun, sie wird also auch nicht, wie H. S. 185 meint, durch die (übrigens S. 157 durchaus nicht begründete) Ablehnung jenes entkräftet. Wenn ich weiter

darauf aufmerksam machte, dass Mr., wo er unter der Einwirkung jener Worte der Urrelation, in welchen sie das Anrühren des Kleides Jesu erzählte, τοῦ ἱματίου αὐτοῦ schreibt (V. 27) und gleich darauf V. 28. 30 den Plur. τῶν ἱματίων αὐτοῦ, so bemerkt H. zu diesem doch gewiss auffallenden und nach meiner Hypothese so leicht sich erklärenden Wechsel nur, dass ja der Plural nicht einmal textkritisch feststeht (S. 148). Dies ist aber eine blosser Ausflucht; denn nur V. 28 finden sich Varianten und doch hat hier selbst Tischendorf trotz seiner ausgesprochenen Vorliebe für die durch Sin. D it. vg. bezeugten Lesarten den Singular nicht aufzunehmen gewagt. Natürlich fällt es mir auch hier nicht ein, den Sing. ἱμάτιον für ein ausschliessliches Eigenthum meiner Quelle zu halten, obwohl die Verweisung auf Mt. 5, 40 dadurch nicht entkräftet wird, dass Luc. 6, 29 in der Parallele aus derselben Quelle auch den Sing. hat; aber es wird das Auffallende jenes Wechsels bei Mr., woraus ich auf seine Abhängigkeit von einem andern Text schloss, auch dadurch nicht aufgehoben, dass Mt. 9, 21, wo er auch nach mir die Erläuterung aus Mr. V. 28 aufnimmt, doch nicht den Plur. des Mr. gebraucht, sondern ihn in den eben seiner Hauptquelle entnommenen Sing. ändert. Mögen derartige Observationen immerhin etwas kleinlich erscheinen, wir können doch nun einmal ohne sie bei diesen Untersuchungen nicht auskommen und die von H. S. 165 gebilligten, durch welche ich die Abhängigkeit des V. 21 von Mr. nachweise, sind um nichts anders.

Wichtiger freilich ist, dass die Art, wie Mr. V. 30 das Umwenden Jesu motivirt, eine offenbar sekundäre Vorstellung von dem Hergange der Heilung voraussetzt. H. sucht zwar S. 177 darzuthun, dass auch die kürzere Darstellung bei Mt. auf derselben Voraussetzung beruht; aber selbst wenn das Weib bei der Berührung der Quaste eine analoge Vorstellung gehabt haben sollte, so ist damit doch nicht erwiesen, dass der Erzähler, der von einer von Jesu unwillkürlich ausströmenden Kraft nichts sagt, sondern das Weib in Folge des Wortes Jesu, das dem Glauben die Errettung zuspricht, gesund werden lässt, diese Vorstellung hat geltend machen wollen. Ob das Schlusswort in Mt. 9, 22, wie die dazu angeführten Parallelen, der Urrelation angehört oder nur „zu der Manier des ersten Evangelisten gehört“ (H. S. 176), das ist ja eben zwischen uns streitig; aber wenn H. S. 187 seine Annahme dadurch begründen will, dass es „die momentane Empfindung definitiver Heilung, also das schlechtweg Unmögliche

voraussetzt“ und somit eine „Steigerung des Wunders“ involvirt, so ist das doch eine offenbare Eintragung. Denn das einfache *ἑσώθη* sagt über eine „Empfindung des Weibes“ lediglich gar nichts aus, sondern berichtet nur die Thatsache, dass von jener Stunde an das Weib gesund ward. Wenn nun aber Mr. den scheinbaren Widerspruch der darin liegt, dass in dem *σέσωκεν* die Heilung bereits als vollendet gedacht und in dem *ἑσώθη* erst mit dem Worte Jesu eintretend erscheint, dadurch löst, dass er das Weib, wie es bei seiner Vorstellung von der aus Jesu ausströmenden Kraft sich leicht ergab, sofort nach der Berührung den Eintritt der Genesung fühlen (V. 29) und ihr dann noch die Dauer derselben zusichern lässt (V. 34), so haben wir hier doch offenbar eine den Hergang in seine verschiedenen Momente zerlegende, erläuternde, die Schwierigkeit einer älteren, naiveren reflectirend zurechtstellende Darstellung.

In der Auferweckungsgeschichte bietet die eigentliche Pointe nur wenig Berührungspunkte, so bemerkenswerth es auch ist, dass in der ausführlichen Darstellung Mr. V. 40–42 auch jedes Wort fast von Mt. V. 25 wiederkehrt und dass das bei Mt. nur aus dem Zusammenhange verständliche *εἰσελθὼν* doch offenbar durch *εἰσπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον* commentirt wird, da es keineswegs das „stehen gebliebene“ *εἰσελθὼν* aus Mr. V. 39 ist, wie H. S. 187 annimmt, weil dieses ja den Eintritt ins Haus bezeichnet, der Vers 23 schon erwähnt war. Dass dagegen in dem *ἠγέρθη* bei Mt. statt *ἀνέστη* bei Mr. die That Jesu deutlicher als eine wirkliche Todtenerweckung gekennzeichnet werden soll (H. S. 180), ist doch eine völlig unhaltbare Annahme. Denn abgesehen davon, dass auch *ἐγείρεσθαι* gegen zwanzig Mal bei Mt. nicht von Todtenerweckung steht, also an sich nicht deutlicher war als das *ἀνέστη*, wird doch H. nicht im Ernste glauben, dass es einem damaligen Leser des Mr. irgend zweifelhaft war, ob dieser auch eine „wirkliche“ Todtenerweckung erzählen wolle. Dagegen tritt auch hier wieder der Fall ein, dass Mr., nachdem er V. 39. 40 dreimal *παιδίον* geschrieben, nun in der Schlusspointe der Erzählung mit Mt. V. 24. 25 *κοράσιον* sagt (V. 41. 42). Gewiss ist das ein „ganz freier Wechsel“ (H. S. 179); allein das Auffallende, dass er gerade in der Schlusspointe in den Ausdruck der Parallele einlenkt, wird dadurch nicht gehoben, dass er es V. 39 noch nicht thut. Wichtiger sind die Berührungen in Mr. V. 38. 39. Ich will gern zugeben, dass man streiten kann, ob der *ὄχλος* *θο-*

οὐβούμενος bei Mt. eine Verdeutlichung von *θόρυβος καὶ κλαίοντες* (H. S. 187), oder dieser eine Erläuterung von jenem ist, obwohl mir das bei Mr. folgende *τί θορυβεῖσθε* doch stark für letztere Ansicht zu sprechen scheint. Allein das Entscheidende liegt darin, dass während bei Mt. die Menge ausgewiesen wird, weil nach dem Worte Jesu über das Schlafen des Mädchleins hier zur Todtenklage kein Anlass mehr ist, und ihn deshalb verlacht, bei Mr. das Wort Jesu über das Schlafen des Kindes zunächst nur die Todtenklage für überflüssig erklärt und Jesus dann erst, als man ihn verlacht, die Lacher austreibt. Es kommt hier gar nicht darauf an, ob meine Erklärung, weshalb Jesus sich jenes doppelsinnigen Wortes bedient, richtig ist, obwohl H., wenn er sie der Steinmeyer'schen gleichstellt (S. 152), ihre eigentliche Pointe, welche darin ruht, dass „die Menge nicht glauben soll, dass er gekommen sei ihre Todten zu erwecken, wie er gekommen ist, ihre Kranken zu heilen“ (Mr. S. 194), offenbar übersieht. Es kommt ebensowenig darauf an, ob meine Vermuthung über die Bedeutung, welche Mr. gerade dieser Wendung in seinem Gesichtszusammenhange beilegen soll und welche mir doch auch jetzt nicht so „schwer mittheilbar“ scheint, wie sie H. S. 156 findet, richtig ist, oder nicht. Aber die That- sache kann doch auch er unmöglich in Abrede stellen wollen, dass bei Marcus wieder die Handlung in zwei verschiedene Momente zerlegt und die Stillung der Todtenklage von der Austreibung der Lacher unterschieden wird. Diese Trennung wird aber aller Wahrscheinlichkeit nach in der Reflexion ihren Grund haben, dass erst das Lachen der Anwesenden ihre Austreibung hinlänglich motivirte und die Erklärung Jesu über den Thatbestand noch nicht die Austreibung, sondern erst die Stillung der Todtenklage bezweckte. Dieses Verhältniss scheint mir ein schlagender Beweis für die secundäre Gestalt der Marcusdarstellung zu sein, der von der Auffassung des zu Grunde liegenden Thatbestandes ebenso unabhängig ist, wie von der über die schriftstellerische Intention des Marcus, und darum kann ich nicht zugeben, dass ich mir durch meine Vorstellung von dem „angeblichen Inhalte der Quelle“ nur „die auf der Hand liegende Thatsache der Verkürzung“ des Matthäustextes verhüllt habe (H. S. 170 f.), wenn ich auch gern zugebe, dass das Asyndeton bei Mr. V. 39 an sich ebenso ursprünglich sein kann, wie die weniger pointirte Stellung des *ἀπείθωνεν*. Dergleichen Differenzen sind ja selbstverständlich verschiedener Deutung fähig und erhalten ihre Bedeutung nur im Zusammenhange der An-

schauung über das Textverhältniss, die man aus den wirklich entscheidenden Gründen gewonnen hat.

3. Erst in dritter Linie kommt die Frage in Betracht, ob sich auch in der Darstellung bei Lucas noch Spuren eines von Marcus abweichenden und mit Matthäus übereinstimmenden Textes zeigen, die auf eine ältere Darstellung führen. Dass dieser in einer Perikope, wo sich Lc. im Wesentlichen der erweiterten Darstellung des Mc. anschliesst, nur wenige sein können, liegt am Tage, und ich habe es mehr als einmal ausgesprochen, dass für die hier in Rede stehenden Erscheinungen die sogenannte Urmarcushypothese theilweise eine noch leichtere Erklärung böte, wenn mir dieselbe nicht aus andern wiederholt dargelegten Gründen unannehmbar schiene. So ganz unerheblich sind nun aber doch auch in dieser Perikope die betreffenden Erscheinungen nicht, und dass sie sich vorwiegend im Eingange der Erzählung finden, d. h. ehe Lc. durch die immer umfassenderen Erweiterungen des Mr. die kurze Gestalt der Urrelation immer mehr aus den Augen verliert, kann doch wohl nur die Vorstellung eines Einflusses derselben erleichtern. Gewiss kann das Erscheinen eines *ιδού* im Eingange bei Mt. und Lc. an sich „die gemeinsame Abhängigkeit von der apostolischen Quelle“ nicht beweisen (H. S. 165); aber wenn diese aus andern Gründen wahrscheinlich geworden, wird es doch dafür bedeutsam. Ein solcher liegt aber allerdings schon darin, dass Lc., der doch V. 49 einfach mit Mr. *τοῦ ἀρχισυναγώγου* schreibt, V. 41 durch das einfache *ἄρχων* des Urberichts sich veranlasst sieht, das *ἀρχισυνάγωγος* des Mr. durch *ἄρχων τῆς συναγωγῆς* zu umschreiben. Es kommt eben hinzu, das Mr. hier selbst seine Abhängigkeit von einer Urrelation dadurch zeigt, dass er das *εἰς* des Mt. durch *εἰς τῶν ἀρχισυναγώγων* näher bestimmt. Denn wenn H. S. 172 das Sachverhältniss von seinen Voraussetzungen aus umgekehrt bestimmt, so hat er doch zu erklären unterlassen, wie Mr. zu diesem gewiss auffallenden Ausdruck kommt und wie es kommt, dass sich nun Mr. (*εἰς*) und Lc. (*ἄρχων*) gewissermassen in den Ausdruck des Mt. (*εἰς ἄρχων*) getheilt zu haben scheinen.

Ich will nicht urgiren, dass Mt. und Lc. gegen Mr. in dem *θυγάτηρ* statt *θυγάτριον* übereinstimmen, obwohl ich in der durch das ganze Evangelium hindurchgehenden Vorliebe für Diminutiva am wenigsten eine Eigenheit des Bearbeiters sehen kann; aber dass bei Mt. und Lc. vom Sterben der Tochter die Rede ist und selbst bei Mr. in *καὶ ζήσῃ*, das doch nie sonst bei ihm so vorkommt, eine Er-

innerung an das *ζήσεται* bei Mt. durchklingt, das ja unmöglich nach dem *ἐτελεύτησεν* ein einfaches Fortleben (H. S. 185) bezeichnen kann, spricht doch so deutlich für eine gemeinsame Grundlage, dass selbst H. S. 184 vermuthet, es habe etwas derartiges im Urmarcus gestanden. Das ist aber offenbar höchst unwahrscheinlich, da bei Mr. nach 5, 35 vom Sterben noch nicht die Rede gewesen sein kann und Lc., der, wie H. ganz richtig sagt, in der Sache mit Mr. übereinstimmt, nur durch die Nachwirkung einer andern Darstellung der Sache bewogen sein kann, durch das zweideutige Imperf. *ἀπὸ θνήσκων* gewissermassen seinen beiden Quellen gerecht zu werden, während sich für den ursprünglichen Gebrauch dieses seltsamen Ausdrucks auch in der grössten Angst des Vaters kein natürlicher Grund finden lässt. An dieser Stelle wäre denn auch noch zu bemerken, dass Mr. das auch nach H. S. 164 „häufigere“ *ἐπιθεῖναι τὰς χεῖρας* hat, Mt. das seltene *τὴν χεῖρα*. Nach allen kritischen Regeln aber pflegt das „häufigere“ dem selteneren substituirt zu werden und nicht umgekehrt, wogegen natürlich trotz Dr. H. weder die That- sache, dass Mt. 19, 13. 15 aus Mr. 10, 16 den Plural entlehnt, noch dass Mr. 7, 32 auch einmal den selteneren Sing. hat, irgend etwas beweisen kann.

Dass in dem *προσελθοῦσα ὀπισθεν ἤψατο τοῦ κρα- σπέδου τ. ἱματ.* Mt. V. 20 und Lc. V. 44 nicht wohl zufällig zusammenstimmen können, gesteht auch H. S. 166 zu und hält darum das *ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὀπισθεν ἤψατο τοῦ ἱματ.* für eine „leichte Modification der Grundschrift durch den zweiten Evangelisten.“ Aber hier gerade zeigt sich, wie ich glaube, diese andere, oft an sich recht wohl zulässige Auskunft als höchst unnatürlich. Denn die Hinzufügung des *ἐν τῷ ὄχλῳ* hängt ja doch ganz offenbar aufs Engste mit der Bedeutung, die dem Volksgedränge beigelegt wird und die ja die Grundvoraussetzung von Mr. V. 30. 31 ist, zusammen; sie kann also nur von derselben Hand, wie diese Verse, d. h. nicht von einem Bearbeiter herrühren. Sodann aber lässt sich wohl begreifen, wie ein Erzähler, der so frei wie Mr. an eine Urrelation seine sehr erweiterte Darstellung anknüpfte, hier statt des Comp. das Simplex brauchte und statt der Berührung der Quaste die des Kleides nannte, nicht aber wie der zweite Evangelist, der doch nach H. im Wesentlichen ganz wörtlich die Erzählung der Grundschrift aufnahm, die Quaste, die er doch 6, 56 beibehielt, hier entfernen konnte. Das von mir Mr. S. 187 vermuthungsweise angedeutete Motiv hat doch überhaupt nur einen Sinn, wenn es sich um eine durch-

gängige reflectirende Bearbeitung einer älteren Erzählung handelt. Aber das ist ja eben einer der Hauptgründe, welcher mir die Urmarcushypothese so unannehmbar macht, dass ich mir schlechterdings keine Vorstellung von Zweck und Art einer Bearbeitung machen kann, die diese Perikope z. B. wörtlich wiedergibt und dann plötzlich an zwei bis drei ganz unerheblichen Stellen sich die willkürlichsten Abweichungen erlaubt. Da wollte ich lieber an alte Textverderbnisse glauben, wenn sich mir nicht jene gemeinsame Quelle, aus der Lc. eine solche Pointe wörtlich in der Erinnerung war, als das ungleich natürlichere Auskunftsmittel darböte. Ob ich mir wirklich deshalb eine Quastenwanderung vorstelle, wie sie H. S. 166 f. so possierlich beschreibt, mögen diejenigen, welche sich für den Autor dieses Scherzes interessiren, in den Jahrb. f. d. Th. S. 333 f. nachsehen.

Eine Vermuthung wie die, dass in dem ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτόν Lc. 8, 42 der Text der Urrelation noch erhalten sei, hat natürlich nur für die Sinn und Bedeutung, die aus andern Gründen von der Existenz einer solchen Urrelation überzeugt sind. Aber wenn H. S. 181 mir vorwirft, dass ich dieselbe durch eine „falsche Beobachtung“ gestützt, so haben ja seine Angaben nur die Meinige bestätigt. Ich sage, dass Lc. das ὑπάγειν fast consequent vermeidet, wo er es bei Mr. begegnet, und er führt an, dass Lc. es 19, 30 (und nur da) aus ihm aufnimmt; ich sage, dass Lc. es nicht selbstständig braucht, und er führt 10, 3. 12, 58 an, von welchen Stellen ich in meinem Mt. eingehend nachgewiesen zu haben glaube, dass sie der apostolischen Quelle angehören, und 17, 14, welche Stelle nach meiner Ansicht ebenfalls aus einer dem Lc. eigenthümlichen Quelle herstammt (vgl. die Bearbeitung des Meyer'schen Handbuchs über Mr. und Lc. 1878. S. 510).

4. Endlich kommt die Frage in Betracht, ob die Einordnung der Erzählung in unsern Evangelien irgendwie ein Präjudiz für die Quellenfrage enthalte. Hier habe ich nun meine Ansicht, dass Mr., der überhaupt die einzelnen Erzählungen vielfach gruppenweise nach sachlichen Gesichtspunkten zusammenreihet, unsre Perikope aus sachlichen Gründen der vorigen anreihet, inhaltlich und aus der Weise der Anreihung zu begründen gesucht, aber hier gerade bin ich auf eine sehr heftige Opposition meines verehrten Gegners gestossen. Derselbe hat sogar S. 171, sowie anderwärts vor einem grösseren Publicum, den hässlichen Verdacht gegen mich ausgesprochen, dass ich aus dogmatischen Vorurtheilen in betreff des Johannesevange-

liums „den Zusammenhang des Marcus mit lauter Imperfecten zu Tode gequält habe“, und diesen sogar a. a. O. auf meine ganze Quellenansicht ausgedehnt, deren „verstecktestes Motiv“ jene Voraussetzung sein soll (vgl. Prot. Kirchenzeitung 1877. Nr. 38 S. 827). So schwer es ist, einer derartigen Verdächtigung gegenüber auf eine sachliche Besprechung einzugehen, so möchte ich es doch umsomehr thun, als ich wirklich gerade in diesem Punkte die Exegese des Marcusevangeliums etwas gefördert zu haben glaube. Worin besteht denn nun eigentlich mein Verbrechen gegen den Marcustext, den ich mit selbstgefertigten Messern zerschnitten, mit ungeheuerlicher Sprengarbeit, mit einem Fanatismus der Methode zerstört haben soll (S. 169)? Ich habe die Beobachtung zu machen geglaubt, dass Marcus, der das Imperfect so besonders häufig gebraucht, dies nicht absichtslos thut, wie es wohl sonst bei nachlässigerem Gebrauche desselben geschieht, sondern, da wo er und so oft als er seiner auch sonst beobachteten schriftstellerischen Eigenthümlichkeit entsprechend aus der Erzählung in Schilderung oder Beschreibung übergeht, oder wo er im Laufe der Erzählung selbst zwischen den eigentlichen erzählenden Hauptzügen und denen, die nur die Veranlassung derselben schildernd oder beschreibend erläutern, unterscheidet, völlig correct das Imperfect braucht. Dr. H. hat mir selbst den Dienst geleistet, durch die Aufzählung einer langen Reihe von Stellen (S. 169 f.) deutlich zu machen, wie gerade die häufige Wiederkehr eines ganz gleichartigen Gebrauchs mich auf diese Absichtlichkeit aufmerksam gemacht hat, und ich hätte nur gewünscht, dass er die verschiedenen Kategorien, die ich sehr bestimmt unterschieden, etwas sorgfältiger gesondert und nicht recht verschiedenartiges, auch von mir durchaus verschieden behandeltes, dabei zusammengewürfelt hätte. Auch hätte er nicht S. 170 eine Reihe von Stellen, wie 3, 11 f. 11, 28. 14, 31. 70. 15, 12. 14, zum Beweise dafür aufführen sollen, dass ich gelegentlich auch wieder dem Imp. die Geltung eines historischen Tempus beilege, während eine Vergleichung von Mr. S. 115, 379, 455, 480, 489, zeigt, dass ich bei ihnen allen ausdrücklich nachgewiesen habe, wiefern ich das Imp. auch hier „schildernd“ oder „beschreibend“ gebraucht sehe. Noch weniger hätte er mir S. 169 die durchaus verkehrte Behauptung zuschreiben sollen, dass 3, 6. 11, 18 nicht als eine „Folge“ der vorhin berichteten Vorgänge gemeint sei, da ich Mr. S. 110. 373 genau das Gegentheil mit grosser Bestimmtheit gesagt habe.

Was aber am meisten die Entrüstung meines Gegners erregt hat, ist, dass ich die Beobachtung gemacht zu haben glaube, wie Mr. durch die Einführung eines Wortes mit ἔλεγεν statt mit λέγει oder εἶπεν andeutet, dass er nicht sowohl ein Wort berichte, das in dieser oder jener bestimmten Situation gesprochen, sondern dass er durch ein solches Wort erläutern wolle, wie Jesus sich über dies und jenes ausgesprochen. Hängt dies mit der Art zusammen, wie ich mir überhaupt die freie Verwendung der ihm aus der ältesten schriftlichen Quelle oder der mündlichen Ueberlieferung bekannten Worte Jesu bei Marcus denke, so leidet die andere Beobachtung, dass Marcus durch die Art, wie er die Erzählung durch eine allgemeine Situationsschilderung unterbricht, ausdrücklich den zeitlichen Zusammenhang seiner Erzählung abschneidet und also selbst die sachliche Zusammenordnung der einzelnen Geschichten andeutet, unmittelbare Anwendung auf unsern Fall. Denn mit den Worten: „und er hielt sich am Meere entlang auf“ giebt Mr. wirklich 5, 21 eine solche Situationsschilderung, die es doch zum mindesten ganz in Zweifel stellt, ob er die folgende Geschichte im unmittelbaren zeitlichen Zusammenhange mit der Vorigen gedacht hat. Was Dr. H. dagegen anführt, geht von der Voraussetzung aus, man dürfe nun, wo eine derartige Andeutung nicht gegeben, auch nicht aus andern Indicien schliessen, dass der Zusammenhang sachlich und nicht zeitlich gedacht sei, und Mr. dürfe, wenn er das Imp. einmal zu jenem Zwecke braucht, es nicht mehr anders gebrauchen. Dass ich beide Voraussetzungen nicht theile, wird man nur natürlich finden. Im Uebrigen hat Dr. H. das Seinige gethan, um auch hier zu zeigen, wie an einer so grossen Reihe von Stellen dieser Gesichtspunkt sich „ungezwungen“ durchführen lässt, dass man es begreiflich finden wird, wenn ich dies nicht für zufällig halte, sondern dahinter eine Absicht des Schriftstellers vermthe. Dass ich hier oder da in meinen Muthmassungen über die Absicht des Schriftstellers gefehlt, vielleicht darin zu weit gegangen bin, überall eine solche in dem Gebrauch des Imperf. zu suchen, kann ich ja gerne zugeben, erwarte aber darüber erst schlagendere exegetische Nachweisungen, als sie die erregte Polemik meines Gegners giebt.

Aber auch sachlich soll die Art, wie ich aus den beiden Pointen in 5, 17 und 5, 40 „eine hölzerne Klammer recht nothdürftig gebildet“ habe (S. 156), eine völlig verkehrte sein, wie ich durch eine Andeutung in meinem Mr. S. 183 im Grunde selbst zugebe (H. S. 158). Hätte

mein verehrter Gegner die angezogene Anmerkung etwas sorgfältiger gelesen, so würde er sich leicht überzeugt haben, dass ich mich hier nicht in einem blöden Widerspruch bewege. Es fällt mir ja nicht ein zu behaupten, dass Mr. jene beiden Geschichten nur um jener Pointen willen erzählt habe, vielmehr habe ich ja ausdrücklich hervorgehoben, „dass er in den von ihm benutzten Stoffen das für die Offenbarung der vollen Messiasherrlichkeit Jesu besonders wirksame ins vollste Licht zu stellen beabsichtigt war,“ und dass nur „das Motiv der Zusammenordnung in 5, 17 und 5, 40 zu suchen sei,“ habe ich aus dem Zusammenstimmen des in ihnen liegenden Gesichtspunkts mit dem leitenden Gesichtspunkt der vorhergehenden Geschichten 3, 20 bis 4, 34 und der folgenden Synagogenscene zu Nazareth zu erweisen gesucht. Dieser Versuch scheint mir immer noch dem schriftstellerischen Charakter des Marcus mehr gerecht zu werden, als wenn man von unsrer Perikope nur sagt, dass sie den Zwischenraum zwischen der ersten grösseren Excursion, die nach Osten, und der zweiten, die nach Westen führte, ausfülle (H. S. 153). Für unsere Hauptfrage trägt dieser Punkt nur insofern etwas aus, als ich die Mitaufnahme der in die Todten-erweckungsgeschichte verflochtenen unter jenen Gesichtspunkt nicht passenden Erzählung vom blutflüssigen Weibe daraus erkläre, dass Mr. sie bereits in der apostolischen Quelle mit jener verflochten vorfand. Doch gebe ich natürlich gern zu, dass, wenn, wie auch ich annehme, dieses Ereigniss auf dem Wege nach des Jair Haus wirklich vorfiel, dasselbe auch von Mr. ohne solchen Vorgang erzählt werden konnte.

Anders steht die Sache mit dem ersten Evangelisten. Dass dieser in Cap. 8. 9 an einer Reihe von Heilungsgeschichten die Heilthätigkeit Jesu illustriert, darin stimme ich mit Dr. H. überein, wenn derselbe auch immer wieder den Gesichtspunkt der Wundergeschichten überhaupt substituirt. Da ich meinerseits jenen von ihm selbst S. 154 Anm. gebilligten etwas strenger festhalte, so wird es doch wohl nicht so „ganz subjectiv“ sein, wenn ich mich weigere, die Stillung des Sturms unter den Erzählungen, auf die es hier dem Evangelisten ankommt, mitzuzählen, und wenn ich auch recht wohl weiss, dass *ωαφός* sowohl stumm als taub heissen kann (obwohl dies nach meiner Ansicht Lc. 1, 22 nicht der Fall), so muss ich doch dabei bleiben, dass die Erzählung von einem *ωαφός*, der zu reden begann (9, 32 f.), nicht wohl die Erwähnung der *ωαφοί*, welche hören (11, 5), vorbereiten kann. Allein, was mir

H. S. 155 vor Allem vorwirft, ist, dass nach meiner Quellenansicht der Evangelist durch die Art, wie er die Heilwunder in Cap. 8. 9 geordnet, den Zusammenhang seiner beiden Quellen zerreisst. Das wird nun freilich überall da geschehen müssen, wo ein Verfasser die Stoffe aus zwei verschiedenen Quellen unter neuen Gesichtspunkten zusammenordnet, und dass er dabei durchaus nicht planlos verfähren, glaube ich in meinem Matthäuscommentar nachgewiesen zu haben. Es kann sich also nur darum handeln, ob bei der Voraussetzung, dass Matthäus nur die Grundschrift H's. benutzt, seine Composition sich durchsichtiger gestaltet. Den Zusammenhang zweier Quellen kann er nun freilich nicht zerreißen, wenn er nur eine hat; aber hat er denn nicht nach H. den Zusammenhang seiner Marcusquelle doppelt und dreifach zerrissen? Erst antizipirt er die Heilung des Aussätzigen, dann schaltet er an Stelle der Rundreise durch Galiläa, in welche Mr. dieselbe versetzt, die Expedition nach Gadara ein, und statt nun wenigstens die bei Mr. damit verbundene Aufweckungsgeschichte zu bringen, kehrt er zu Mr. 2, 1—22 zurück, um dann doch unmittelbar jene folgen zu lassen. Für dieses Verfahren weiss ich keine Erklärung und glaube dagegen, die Composition der beiden Capitel unter Voraussetzung der Combination zweier verschiedener Quellen etwas durchsichtiger gemacht zu haben. Auch kann ich das nicht für eine Empfehlung der H.'schen Ansicht halten, dass Mt., wo er den Faden von Mr. 5, 21 wieder aufnimmt, einen andern absoluten Genitiv an die Stelle des schon 9, 1 verbrauchten καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ πλοίῳ setzt. Ich drehe hier nicht, wie H. S. 168 sagt, einen irgendwie feststehenden Sachverhalt „mit auffälligster Willkür“ um, sondern ich nehme von meinen andersartigen Voraussetzungen aus an, dass Mr. 5, 21 noch die Worte, mit denen die Urrelation die Rückkehr vom Ostufer erzählte, im genauen Zusammenhange mit der Erzählung, die sie dort schlossen, nachklingen, was sehr ungenau und missverständlich von H. so dargestellt wird, als nehme ich an, dass Mr. 5, 21 „die Notiz Mt. 9, 1 nachtrage.“

Es kommt mir nicht in den Sinn, mit diesen Ausführungen Dr. Holtzmann oder einen von denen, die seine Auffassung von dem Quellenverhältniss unsrer Evangelien theilen, überzeugen zu wollen. Logisch zwingende Beweise lassen sich auf diesem Gebiete der Natur der Sache nach überhaupt nicht geben. Die Gesamtanschauung, die sich jeder bildet, ist das Resultat zahlloser verschiedenartiger

Einzelbeobachtungen wie allgemeiner Erwägungen, und dieses muss dann nothwendig wieder die Beurtheilung der Erscheinungen auf jedem einzelnen Punkte irgend wie influiren. Mir steht die Existenz einer Quelle, die nicht nur Reden enthielt, und ihr Einfluss auf unsre drei Evangelien, auch abgesehen von unsrer Geschichte, fest, und diese These ist mir wichtiger als die Frage, ob ich mich in ihrer Anwendung auf diese Perikope geirrt habe, obwohl ich gezeigt zu haben glaubte, dass ich nicht ohne wohl erwogene Gründe diese Anwendung gemacht habe und nicht erst durch selbstgeschaffene Schwierigkeiten dieselbe begründet oder die Evangelienfrage damit in überkünstlicher Weise erschwert habe, wie mir H. in der Prot. Kirchenzeitung S. 821 vorwirft. Sehr gefreut hat es mich zu sehen, dass nach seinen dortigen Aeusserungen H. selbst an seiner früheren Annahme hinsichtlich der Bergrede und des Hauptmanns zu Capernaum irre geworden. Ich kann aber nicht verhehlen, dass seine Urmarcushypothese dadurch nicht an Ueberzeugungskraft gewinnt, wenn ein so wichtiges Stück, das den Unterschied zwischen dem Urmarcus und seiner Bearbeitung feststellen half, dahin fällt. Ebenso wird damit die Annahme, dass die sogen. Spruchsammlung keine Erzählungen enthielt, welche schon durch die Concessionen in Betreff von Lc. 11, 14 f. 27 f. bedenklich gefährdet ist, immer unhaltbarer, da man doch unmöglich „die Rede des Hauptmanns und die Antwort Jesu“ ganz ohne geschichtlichen Rahmen denken kann. Auch seine Aeusserungen über die Cananäerin S. 822 verrathen bereits einige Unsicherheit, und wenn H. dieselbe dadurch aufheben will, dass er erklärt für die angebliche Benutzung der Quelle im Marcustext fehle auch jeder Schatten von Beweis, so kann ich unbefangenerer Leser ruhig auf meinen Marcuscommentar verweisen. Unrichtig ist die Angabe, dass dies der einzige Fall, wo es mir möglich wird, den ganzen Text des ersten Evangelisten, ohne Einarbeitungen aus dem zweiten anzunehmen, aus der Quelle abzuleiten. Ich verweise für das Gegentheil nur auf den Aussätzigen und die Speisungsgeschichte. Nimmt man an, dass letztere in der Quelle stand, so gewinnt man eine leichte schriftstellerische Erklärung für die bekannte Speisungsdoulette bei Mr., deren eingehende Begründung in meinem Commentar die recht wenig sagenden Bemängelungen H's. doch schwerlich aufheben. Dagegen sieht er sich genöthigt, die Entstehung derselben, wenn ich ihn recht verstehe, in das Halbdunkel der mündlichen Ueberlieferung zurückzuverlegen, in welches sich sonst

nur die Harmonisten zu flüchten pflegen, um die ihnen verdächtigen Untersuchungen über das schriftstellerische Verhältniss der Evangelisten zu einander loszuwerden. Ja bei einer andern Gelegenheit nimmt er selbst zu der „von Meyer im Ueberfluss ausgebeuteten Auskunft“ seine Zuflucht, dass Jesus dasselbe Wort zu verschiedenen Malen in verschiedener Anwendung gesprochen habe (S. 824). Es würde auf ein ganz anderes Feld der Untersuchung führen, wollte ich hier auf die Frage näher eingehen, ob wirklich die Annahme zweier selbstständiger Conceptionen von Sprüchen und Reden Jesu in der sogenannten Spruchsammlung und im Marcus die Uebereinstimmung und Abweichung derselben in unsern Evangelien ausreichend erklärt (vgl. darüber meine Ausführungen in den Jahrb. 1864, 1), und H. selbst wird nicht beanspruchen, dass ich seine Aperçus, wie sie in einem Kirchenzeitungsaufsatz am Orte sein mögen, für eine wissenschaftliche Widerlegung meiner eingehenden Detailbegründungen halten soll. Wenn er sich auf die Weinbergssapabel etwas ausführlicher einlässt, so genügt es gegen das einzige scheinbare Bedenken, das er dort gegen meine Auffassung erhebt, daran zu erinnern, dass es bei der augenfälligen Vorliebe unsrer Evangelisten für allegorisirende Ausbeutung und Erweiterung der parabolischen Reden Jesu durchaus nicht auffallen kann, wenn beide Seitenreferenten die so durchsichtige Allegorie des Marcusschlusses bestens acceptiren und darüber der ursprüngliche Schluss verloren gegangen ist. Wenn er aber an einem andern Punkte darauf hinweist, dass ich doch selbst seine Auffassung nur überaus unwahrscheinlich zu nennen wage (S. 825), so muss ich mich dagegen verwahren, dass daraus irgend etwas von Unsicherheit in Betreff meiner eignen Ansicht gefolgert werde. Es liegt theils an meiner Ansicht über die richtige Art wissenschaftlicher Polemik, theils an meiner Ueberzeugung davon, dass in diesen Dingen im Detail immer nur das überwiegend Wahrscheinliche erreichbar ist und daher als das wissenschaftlich bewiesene gelten muss, wenn ich mich so zurückhaltend ausdrücke. Manches mit Recht Verletzende in seiner Polemik würde wegfallen, wenn mein verehrter Gegner sich in diesem Punkte wenigstens mit mir verständigen könnte. So fest ich von dem guten Recht meiner Evangelienansicht überzeugt bin, so leugne ich nicht, dass hie und da auch schwer lösbare Schwierigkeiten vorliegen, oder solche, die eine andere Auffassung sogar leichter zu lösen scheint. Ich glaube nicht, dass es Dr. H. anders geht und finde

sogar in seinen Ausführungen mancherlei Andeutungen davon. Um so weniger sollte er von einer „versatilen Hypothese“ reden, mittelst derer man alles „nach Belieben“ zurechtdrehen, ja „auch die eigene Stellung nach Gutdünken wechseln kann“ (S. 821). Weiter forschen wollen wir doch Alle, und nur eine Polemik, die nicht der Person sondern der Sache gilt, kann für die Wissenschaft Frucht schaffen.

Nachschrift.

Nach Abschluss des oben Geschriebenen kommt mir die erste Hälfte des zweiten Theils des Aufsatzes von Dr. H. zur Hand, dessen Ausführungen über „die Stellung Jesu zum Gesetz“ ich mit um so grösserem Interesse gelesen habe, als die dankenswerthe Berücksichtigung meiner exegetischen Ausführungen, die zustimmende wie die polemische, eine viel eingehendere ist, als sie mir oft von viel verwandteren Standpunkten aus zu Theil wird. Insbesondere freue ich mich, dass Dr. H. die Schwierigkeiten der Gleichnisse vom Kleid und von den Schläuchen, die ich zu lösen versucht habe, vollauf würdigt, wenn ich auch seinen Lösungsversuch, wonach in den doch so parallel gestalteten Gleichnissen das Neue einmal das neu-modische Judenthum und dann das von Jesu gebrachte Neue bezeichnen soll, mir nicht anzueignen vermag. Uebrigens will mir scheinen, als überschätze Dr. H. die in der Hauptfrage zwischen uns bestehende Differenz. Denn davon kann ja keine Rede sein, dass ich Jesum zum „authentischen Interpreten der mosaischen Gedanken“ herabsetze (S. 343. 371), da ich mir überall nicht denken kann, dass Jesus das alttestamentliche Gesetz in unserm Sinne als mosaisch oder den Pentateuch als menschliches Schriftwerk gewerthet habe. Vielmehr fasste er jenes wie diesen ohne Zweifel mit jener Zeit als unmittelbares Gotteswort, auch wenn er formell den Moses in Gen. dem Moses in Deut. gegenüberstellt, und unter der von ihm aufgedeckten ursprünglichen Intention des Gesetzgebers verstehe ich natürlich nur die Intention Gottes selbst. Ich muss es daher auch völlig ablehnen, dass meine kritische Beurtheilung der Perikope Mt. 12, 1—8 im Verhältniss zu Mr. 2, 23—28, auf die H. diesmal ausführlicher eingeht, irgend durch biblisch-theologische Voraussetzungen influirt sein könnte, wie ich denn auch schlechterdings nicht ersehe, dass sich irgend ein Präjudiz gegen meine Quellenansicht ergäbe, wenn ich H. die volle Originalität

von Mr. 2 zugäbe und mir nur die Einschaltung von Mt. V. 5—7 aus der Spruchsammlung oder der apostolischen Quelle vorbehielte, die jetzt auch H. theilweise zugiebt. Da aber alle Beobachtungen, die ich über die Redestücke dieser Quelle gemacht habe, es mir immer unwahrscheinlicher erscheinen lassen, dass sich dort vereinzelte Sprüche vorgefunden haben, so erscheint es mir allerdings schon a priori wahrscheinlicher, dass dieselben einer längeren Spruchreihe angehören, die von der rechten Sabbathfeier handelte und darum mit Mt. 12, 8 schloss. Sodann aber erscheint doch Mr. 2, 27 zunächst als Zusatz des zweiten Evangelisten, und wenn mir H. vorwirft, dass ich die von ihm (Syn. Ev. S. 73. 185. 219) angegebenen Gründe, wesshalb die Seitenreferenten diesen Spruch ausgelassen, nicht gehörig gewürdigt, so muss ich doch bemerken, dass an erster Stelle nur constatirt ist, dass beide „die auffallende Sentenz“ übergehen, ebenso in Betreff des Lc. an dritter Stelle, und dass nur S. 185 darauf verwiesen ist, dass diese Auslassung einer Tendenz zuzuschreiben sei, die dem Schreiber von Mt. 24, 20 nahe genug lag, in welchem Falle dann freilich die Auslassung Seitens des eher zur entgegengesetzten Tendenz neigenden Lucas um so auffallender ist. Da ich nun weder eine solche „Tendenz“ dem ersten Evangelisten zuschreibe, noch den Spruch des Mr. nach meiner Auffassung (die H. S. 343 im Wesentlichen billigt) so „auffallend“ finde, so habe ich doch volles Recht in diesem Zusatz des Mr., welcher ohnehin eine leise Modification des Spruches Mt. 12, 8 nothwendig gemacht hat, ein Zeichen einer zu Grunde liegenden Spruchreihe zu sehen.

Das Entscheidende für meine Ansicht ist der von mir versuchte Nachweis, dass diese Sabbathsprüche ursprünglich sich auf ein anderes Thun am Sabbath bezogen haben müssen, als auf ein Aehrenraufen der Jünger, und dieser Nachweis ist keinesfalls dadurch entkräftet, dass das Essen der Jünger wenigstens durch Ideenassociation auf das Essen Davids führen konnte (H. S. 345), da ja eben das Essen der Jünger unmöglich es war, worin ein Sabbathbruch gesucht werden konnte. Im Uebrigen verwechselt H. auch hier die Detaildurchführung einer einmal gewonnenen Quellenansicht, wobei man ja in diesem oder jenem leicht zu weit gehen kann, mit der Begründung derselben. Dass ich aber das Aehrenraufen nicht für „ein vor Augen liegendes Geschehen“ halte, sollte mir Dr. H. S. 345 nicht vorwerfen, da ja die bezügliche Aeussderung Mr. S. 101 sich deutlich genug darauf bezieht, dass nach meiner Auf-

fassung der Darstellungsweise bei Mr. die Pharisäer nicht als Zuschauer dieses Aehrenraufens gedacht sind. Freilich hat mein verehrter Gegner mich auch hier wieder wegen jener Auffassung mit sehr bitteren Worten angelassen, weil sie den im Ganzen so wohlgeordneten Fortschritt im zweiten Evangel. zerstöre, und doch hat er selbst S. 350 mit dankenswerther Unbefangenheit gerade in dem bezüglichen Abschnitt anerkannt, dass dort „eine sachliche Ordnung nach lehrhaften Gesichtspunkten“ vorliegt, was ich eben nur durch eine schärfere Analyse der Marcusdarstellung als von dem Evangelisten selbst indicirt nachzuweisen versucht habe. Dass ich „den grössten Werth“ auf das *οὐκ ἀνέγνωτε* bei Mt. 12, 3. 5 lege (H. S. 447), ist doch nicht richtig (vgl. m. sehr vorsichtige Haltung in den Jahrb. S. 323 Anm. 1), da ich nur Mr. S. 102 das *οὐδέποτε ἀνέγνωτε* für eine Verschärfung erkläre und Mt. S. 310 mich dagegen verwahre, dass dieser Ausdruck nicht gegen die Herkunft des Spruches aus der apostolischen Quelle geltend gemacht werde. meines Wissens aber nirgends behauptet habe, „grade dieser Ausdruck weise auf eine besondere Quelle hin.“ Ob meine Erklärung der sprachlichen Härte in Mt. 12, 4 einleuchtender ist, als die von H. S. 348 gegebene, muss ich Andern zu beurtheilen überlassen. Jedenfalls kann die auffallende Uebereinstimmung von Lc. V. 3 mit Mt. V. 3 gegen Mr. V. 25 auch von ihm nur durch die für mich unannehmbar und gerade in solchen Correcturen ganz unbegreifliche Urmarcushypothese erklärt werden, der gegenüber doch immer der Versuch lohnt, eine ältere Quelle zur Erklärung heranzuziehen. Was endlich das bei Beiden fehlende *ἐπὶ Αβιάταρ ἀρχιερέως* anlangt, so wird doch Dr. H. unmöglich bestreiten wollen, dass eine solche Notiz inmitten einer ausführlichen chronologischen Angabe, wie Lc. 3. 2, eine andere Bedeutung hat, als hier, wo sie als rein chronologische Notiz für die angezogene Thatsache durchaus keine Bedeutung hätte. Auch hier aber muss ich mit der Bitte schliessen, dass Dr. H. gegen Annahmen, die bei meiner Quellenansicht durchaus zulässig und von mir eingehend begründet sind, mit anderen Gründen streite, als mit dem „Fuchsbau,“ indem es für Alles Rath giebt (H. S. 348). Solche Invectiven lassen sich zu leicht hinüber- und herüberspielen, zur Sache tragen sie gar nichts aus, oder machen doch höchstens gegen die Sache bedenklich, in deren Dienst man sie für nöthig hält.

Dogmatische Beiträge.

Zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs.

Von

R. A. Lipsius.

Zweiter Artikel.

(Schluss.)

2. Das religionsphilosophische Problem.

Skepticismus und Dogmatismus gelten nach allgemeinem Urtheile als Gegensätze. Dennoch habe ich beide Vorwürfe gleichzeitig erfahren müssen. Meine kritische Haltung gegenüber der metaphysischen und religionsphilosophischen Speculation hat mir den Vorwurf des Skepticismus*), meine Begründung der Glaubenslehre auf die Selbstgewissheit des religiösen Bewusstseins hat mir umgekehrt den Vorwurf des Dogmatismus eingebracht. Nun räumt zwar Biedermann einestheils ein, dass meine Selbstbescheidung gegenüber den Ansprüchen der Metaphysik „nicht letztinstanzlich skeptisch gemeint“ sei, an-

*) Bei der Correctur kommt mir Nr. 12 der Luthardt'schen Kirchenzeitung zu Gesicht, in welcher gegen meine Dogmatik in besonders perfider Weise die Anklage erhoben wird, dass sie alle objective religiöse Wahrheit unsicher mache. Wie es scheint verschlägt es der Logik Herrn Luthardts nichts, „metaphysisch unbeweisbar“ für gleichbedeutend mit „unhaltbar“ zu erklären; aber auch ihm gegenüber wird die Frage erlaubt sein, ob denn die alten Orthodoxen der Wahrheit ihrer Lehren darum weniger gewiss waren, weil sie grade für die vornehmsten derselben jede metaphysische Beweisführung ablehnten.

dernthails scheint er gelegentlich den Vorwurf des Dogmatismus selbst als einen „durch die That widerlegten“ bezeichnen zu wollen. Trotzdem bleibt er dabei, dass „das Zuweniggeltenlassen als wissenschaftlich sicher“ bei mir unversehens umschlage „in ein Zuvieltgeltendmachen als religiöse Aussage.“ Es bleibe auf mir „nicht bloss der fatale Schein einer dogmatischen und dogmatistischen Voraussetzung als Fundament der ganzen Glaubenslehre“, sondern ich lasse „in der That einen wirklichen Rest von bloß dogmatischen Aussagen des religiösen Bewusstseins bestehen,“ der „allerdings der metaphysischen Begründung entbehrt.“ (Prot. Kztg. a. a. O. 47.)

Der Streitpunkt um den es sich hier vor Allem handelt ist folgender. Nach Biedermann ist die objective Realität des religiösen Verhältnisses, als eine Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch im menschlichen Geistesleben, eine „exact-religionsphilosophische“ Aussage, „welche nur das der Thatsache des religiösen Selbstbewusstseins immanent zu Grunde liegende objectiv-metaphysische Verhältniss zum Ausdruck bringe“ (a. a. O.). Dagegen bestreite ich die Möglichkeit eines metaphysischen Beweises für die Objectivität des religiösen Verhältnisses, behaupte aber diese Objectivität ebenso entschieden wie er, als Aussage des religiösen Bewusstseins, deren Recht sich durch die gesammte, auf ihr aufgebaute Weltanschauung — also freilich nur indirect — zu legitimiren habe. Mit dieser Differenz hängt die weitere zusammen, dass die Lehrergebnisse in Biedermann's Dogmatik den metaphysischen Gehalt der religiösen Aussagen auf ihren exact-logischen Ausdruck zu bringen beanspruchen, wogegen meine Lehrsätze dogmatische Sätze bleiben wollen. Aussagen des frommen Bewusstseins der christlichen Gemeinschaft, nur kritisch geläutert, auf ihren rein religiösen Gehalt zurückgeführt, und im Zusammenhange einer universellen Weltanschauung entwickelt, für welche die objective Wahrheit des religiösen Verhältnisses den Ausgangspunkt bildet.

Soll nun zwischen beiden Standpunkten entschieden

werden, so fragt sich vor Allem, ob Biedermann seinen Anspruch auf metaphysische Begründung des religiösen Verhältnisses als einer realen Wechselbeziehung von Gott und Mensch zu rechtfertigen vermöge. Er beruft sich darauf, dass ich ja selbst von einer dem religiösen Bewusstsein immanenten Logik rede. Also, so folgert er weiter, „muss doch das was in dieser immanenten Logik wirklich liegt und zum logischen Bewusstsein gebracht werden kann, in der That auch ein auf exact-logischem Wege eruirbares metaphysisches Verhältniss sein.“ „Was wirklich aus der dem religiösen Bewusstsein immanenten Logik folgt,“ das gilt ihm als „wissenschaftlich sichere Erkenntniss“ (a. a. O.). Ich glaube nun, hierauf schon im Voraus geantwortet zu haben. Was ist denn unter jener „dem religiösen Bewusstsein immanenten Logik“ anders gemeint, als eben jene die Religion constituirende Nöthigung zur Erhebung über die Welt zu einem unendlichen und ewigen Sein, und sodann die anderweite, aber mit dem Acte jener Erhebung für das fromme Bewusstsein eng zusammenhängende Nöthigung, eben jene Erhebung selbst auf einen göttlichen Offenbarungsact im Menschengeniste zurückzuführen, sie also unmittelbar als solche für den Thaterweis zu nehmen, den der göttliche Geist selbst im Menschengeniste für seine Realität führt? Wie kann man aber aus diesem unwillkürlichen Syllogismus einen stringenten Beweis ableiten wollen, dass der religiöse Act der Erhebung über die Welt zu ihrem unendlichen Grunde wirklich auf einem göttlichen Geistesact im menschlichen Geistesleben beruhe? Ist die religiöse Welt- und Lebensbetrachtung, sei es überhaupt, sei es nur auf einer bestimmten geistigen Entwicklungsstufe in einer unabweisbaren psychologischen Nöthigung begründet, so wird das religiöse Bewusstsein so gewiss es wirklich religiös ist, von der objectiven Realität seines Inhaltes unmittelbar überzeugt sein, ohne dass damit, wissenschaftlich betrachtet, die mindeste Gewähr für die objective Wahrheit seiner Selbstaussage gegeben wäre. Könnte denn jene „immanente Logik“ nicht doch auf einer, wenn auch, sei es überhaupt,

sei es zeitweilig unvermeidlichen Täuschung beruhn? Könnten wir es hier nicht möglicherweise mit einem lediglich psychologischen Vorgange zu thun haben, dem nichts, weiter gar nichts Objectives zu Grunde läge als die unserm Geistesleben innewohnende Gesetzmässigkeit, mit welcher die religiöse Erhebung sich vollzieht? Könnte nicht die Welt der religiösen Ideen unbeschadet der sehr realen Einwirkungen dieser Ideen auf das Menschengemüth dennoch bloss auf Dichtung beruhn, und von leeren Hirngespinnsten nur durch ihre in der Naturanlage des Menschen begründete Allgemeinheit sich unterscheiden? Ich sehe meinestheils keinen Weg einer directen Beweisführung ab, auf welchem man wissenschaftlich diese Möglichkeit ausschliessen kann. Hier ist lediglich der Weg indirecter Beweisführung offen, dass nämlich eine Weltanschauung, welche auf dem Glauben an die Realität der religiösen Ideale sich aufbaut, die Würde unsres Geistes gegenüber der blinden Naturgewalt besser wahrt als die entgegengesetzte, und dass folglich nur sie die Totalität unsrer Erfahrungen — der innern und der äussern, der Bewusstseinsthatsachen und der Sinneseindrücke, nicht aber wie die mechanische Weltanschauung nur ein Bruchstück derselben uns verständlich macht. Aber eine solche Weltanschauung hat eben den Glauben schon zu ihrer Voraussetzung, ich meine den Glauben im rein religiösen Sinn, die Erhebung über die Welt der Erscheinungen zu einem übersinnlichen, unendlichen und ewigen Sein, dessen Realität dem Frommen unmittelbar in und mit dem Acte der religiösen Erhebung gewiss wird. Das ist der ächte und wahre Sinn jenes *credo ut intelligam*, welches immer den Ausgangspunkt alles specifisch-theologischen Denkens im Unterschiede von dem religionsphilosophischen Denken gebildet hat. Soll dieses Verfahren „Dogmatismus“ heissen, welcher die „theoretische Skepsis“ wieder gut machen wolle, so bekenne ich mich zu jenem Dogmatismus ebenso offen, als zu dem, was Biedermann theoretische Skepsis heisst, d. h. zu jener Selbstbescheidung, welche dem wissenschaftlichen Erkennenwollen seine unverrückbare Grenze

steckt, damit es nicht aus lauter Scheu vor theologischem Dogmatismus in einen noch schlimmeren philosophischen Dogmatismus hineingerathe.

Ich weiss nun recht gut, was Biedermann auf seinem Standpunkt erwidern wird. Die dem religiösen Bewusstsein immanente Logik ist ihm eben als „Logik“ unmittelbar die Selbstverwirklichung des absoluten Gedankens im Menschengeste. Und dieser „absolute Gedanke“ ist ihm als solcher schon der im Menschengeste sich bezeugende unendliche Geist. Ist die objective Gesetzmässigkeit des religiösen Vorgangs erwiesen, so zugleich seine objective Vernünftigkeit, also seine Realität. Die Wissenschaft hat also weiter gar nichts zu thun, als die religiösen Aussagen auf ihren exact-logischen Ausdruck zu bringen, um sich sofort der objectiven Wahrheit des so gewonnenen logischen Gehaltes zu versichern. Die exact-logische Fassung des religiösen Gehaltes verbürgt seine metaphysische Wahrheit.

Gibt man diese Prämisse zu, so ist Biedermann vollkommen in seinem Rechte, wenn er den Anspruch erhebt, „den objectiven Wahrheitsgehalt in den mythologisirenden Vorstellungen der Glaubenslehre ohne einen unerreichbaren Rest auf seinen entsprechenden logischen Ausdruck zu bringen“ (Prot. Kztg. S. 30). Die objective Wahrheit der Religion ist dann eben ihr metaphysischer Gehalt; „der Religion als psychologischem Phänomen ist ihr metaphysisches Fundament ohne ein für das Erkennen transcendentes x immanent“ (S. 23). Das „Metaphysische“ welches dem psychologischen Thatbestande der Religion zu Grunde liegt, ist die allem Geschehn überhaupt zu Grunde liegende „objective Vernunft“, welche im Menschengeste als der Urgrund seines eigenen vernünftigen Denkens sich wirksam erweist, im Gegensatze zu dem endlichen Geistesleben des Menschen aber als unendlicher Geist erscheint. Die Immanenz des Absoluten im menschlichen Geistesleben ist auf diesem Standpunkt allerdings ein durch immanente Metaphysik eruirbares Verhältniss, das eben darum auch auf seinen exact-logischen Ausdruck gebracht

werden kann. Wie es also keine Transcendenz des religiösen Objects für das exacte Wissen gibt (S. 25), so ist auch die Objectivität des religiösen Verhältnisses eine durch rein immanente Metaphysik zu begründende geistige Wahrheit. Der wahre Inhalt der religiösen Aussage ist also auf etwas der Welt Immanentes zurückzuführen, die vorgestellte Transcendenz aber psychologisch zu erklären (S. 67). „Das religiöse Bewusstsein, wenn es seinen religiösen Erfahrungsgehalt zu einem Object sich und der Welt existentiell gegenüber objectivirt, projicirt einen geistigen Inhalt, den es in sich vorfindet (in einem innern, rein geistigen, logischen Gegensatze zu seiner eigenen sinnlichen Existenzseite) zu einem existentiellen Dinge sich als Existenz gegen Existenz und damit sinnlich gegenüber.“ Dagegen sucht die rechte Metaphysik „in jenem subjectiven Bewusstseinsinhalt die ihm objectiv immanente logische Wahrheit“ und „das reine Denken als Vollzug der Kritik der projecirenden Vorstellung deckt zudem den psychologischen Grund für jenes Projiciren des immanenten Inhaltes zu einer transcendenten Anschauung auf, holt also das transcendirende Product des religiösen Bewusstseins, dem der Verstand in seine dogmatisch ihm zugestandene Transcendenz nun mit offenem Munde nachschauen kann, vielmehr nach Form und Inhalt in ein für das Denken nicht transcendentes Gebiet, sondern vielmehr in seine eigenste Heimat zurück“ (S. 70).

Es fragt sich nur, ob der Preis, um welchen hier die metaphysische Wahrheit des religiösen Verhältnisses erkaufte wird, nicht zu theuer zu stehen kommt. Uebereinstimmung besteht zwischen Biedermann und mir darüber, dass der religiöse Vorgang etwas dem menschlichen Geistesleben Immanentes ist. Die Wechselbeziehung des göttlichen und menschlichen Geistes kommt nirgends anderswo als innerhalb des menschlichen Geisteslebens zu Stande. Der religiöse Vorgang ist eben darum ein in allen seinen Momenten psychologisch vermittelter, und folgerichtig ist auch die Entstehung der religiösen Vorstellungen, welche ja selbst nur der Reflexion über den religiösen Erfahrungs-

inhalt entstammen, ohne jeden Vorbehalt ein Gegenstand psychologischer Untersuchung. Soll nun aber das religiöse Verhältniss unbeschadet der durchgängigen psychologischen Vermittelung des religiösen Vorgangs eine objectiv-reale Wechselbeziehung von Gott und Mensch sein, so folgt allerdings weiter, dass im religiösen Vorgange auch dessen göttlicher Factor dem menschlichen Geistesleben immanent sein muss. Der unendliche Geist beurkundet sich im menschlichen Geistesleben für das fromme Bewusstsein. Er kann überhaupt nur in dieser seiner Immanenz im Menschengeiste oder sofern er im Menschen sich offenbart, ein Object religiöser Erfahrung sein. Soweit sind Biedermann und ich vollkommen einig. Die Differenz beginnt erst da, wo man die Frage untersucht, ob die richtigverstandene Immanenz des unendlichen Geistes im endlichen Geiste seine Transcendenz ausschliesse. Und diese Frage führt sofort auf die weitere zurück, was denn unter jenem dem menschlichen Geiste immanenten unendlichen Geiste näher zu verstehen sei. In seiner „freien Theologie“ hatte Biedermann dafür den Ausdruck „das allgemeine geistige Wesen des Menschen“ gebraucht. Auf ein naheliegendes Missverständniss aufmerksam gemacht, hat er später erklärt, unter dem allgemeinen Wesen des Menschen „das in seinem ideellen ewigen Sein alles Dasein setzende und umfassende Absolute in seiner wesentlichen Beziehung auf den Menschen als endlichen Geist“ verstanden zu haben (Kirche der Gegenwart 1849 S. 101). Dann ist aber das Absolute dem Menschengeiste ebensowohl transcendent als immanent. Sofern es immanent ist, ist es der unendliche Factor des religiösen Vorgangs im Menschengeiste; sofern es transcendent ist, weist dieser Vorgang doch wieder über sich selbst hinaus auf ein ewig-geistiges Sein, das im Menschengeiste zwar sich offenbart, aber nur als übergreifendes geistiges Princip des gesammten Weltprocesses. Auch der Welt gegenüber ist das Absolute nach Biedermanns eigenen Ausführungen ebensowohl transcendent als immanent. Es ist ihr immanent als „objective Vernunft“, als

das Wesen, Gesetz u. s. w. in den Dingen. Es ist ihr transcendent als das ewig-ideelle Sein, dessen „Insichsein“ vom Weltprocesse noch unterschieden werden muss. Ist dies aber zugestanden, so hat ja doch das religiöse Bewusstsein mit seinem „Transcendiren“ etwas ganz Richtiges im Sinn. Freilich nicht so, als ob das Absolute ein der Welt räumlich und zeitlich „existentiell“ gegenüberstehendes Ding oder Einzelwesen wäre. Wohl aber so, dass der in der Welt und im Menschengeniste nur sich offenbarende ewig-geistige Grund in seinem Ansich kein Object religiöser Erfahrung ist, eben weil nur sein Sein in uns, nicht aber sein Sein in sich ein Factor des religiösen Vorgangs sein kann.

Auch dies wird Biedermann noch unbedenklich einräumen können. Aber wenn auch nicht der religiösen Erfahrung, so ist nach ihm doch das Ansich des Absoluten dem menschlichen Denken immanent, und vermöge dieser seiner Immanenz im Denken metaphysisch ohne Rest erkennbar. Die Immanenz des Absoluten im Menschengeniste ist also wesentlich eine Immanenz der absoluten Vernunft im vernünftigen Denken des Menschen, sie ist in erster Linie ein logisches, und erst abgeleiteter Weise ein religiöses und sittliches Verhältniss. Allerdings tritt dies nicht aus allen Aeusserungen Biedermann's mit gleicher Klarheit heraus; vielmehr redet er vom „Insichsein“ des Absoluten auch wieder so, als wäre darunter das Urbild des seiner selbst mächtigen Selbstbewusstseins des Menschen gemeint. So erklärt er § 712 der Dogmatik, unter dem „reinen für sich seienden Insichsein“ des Absoluten sei wesentlich derselbe Geistesprocess zu verstehen, der im menschlichen Geiste das Gefühl oder das unmittelbare Selbstbewusstsein ausmacht. Das Absolute scheint hier wirklich als absolutes Subject gedacht, dessen Geistesprocess wesentlich derselbe ist, wie der Lebensprocess des Menschengenistes. Aber hören wir anderwärts. „nicht Urbild, sondern Urgrund ist das metaphysische Problem des Gottesbegriffs“ (Prot. Kztg. a. a. O. 70). Und längst vor dem Erscheinen seiner Dogmatik hat er das „Insichsein“ des

Absoluten als „das Eine, allbefassende Allgemeine im Elemente des ideellen ewigen Seins“ bestimmt (Kirche der Gegenwart a. a. O. 29), als „das ideelle ewige Eins, das den Gedanken der Welt in sich schliesst. aber das Dasein der Welt ausser sich setzt“ (a. a. O. 26). Es ist mit Einem Worte der Hegel'sche „absolute Begriff“ als erstes Moment der „absoluten Idee“, der Begriff im Aether des reinen Gedankens. Dieser absolute Begriff wird freilich zugleich als „absolute die Welt als ihr Anderes ausser sich setzende Subjectivität“ gedacht (a. a. O. 32), aber auch dies ist ausdrücklich im Hegel'schen Sinne verstanden. Der „Geistprocess“, als welcher das Insichsein des Absoluten beschrieben wird, ist also die immanente Dialektik des Begriffs, der Weltprocess aber ist „das Andere“ des Begriffs, sofern er keine immanente Dialektik reiner Gedankenbestimmungen, sondern deren Objectivirung im zeitlich-räumlichen Dasein ist. Und absolute Subjectivität ist der Begriff, sofern jene Objectivirung in Zeit und Raum eben die Selbstverwirklichung der ewigen Momente des Begriffs im wirklichen Dasein ist.

Erst von hieraus wird völlig klar, was unter der reinen Immanenz des Objectes der Religion im menschlichen Geistesleben verstanden werden muss. Der „absolute Begriff“ oder der „absolute Gedanke“, der die Totalität aller Gedankenbestimmungen in sich schliesst, ist gar nichts Anderes, als die zu einem die Welt denkend-schaffenden Subjecte hypostasirte logische Nothwendigkeit, „der einheitliche Begriff aller Gesetzmässigkeit, deren Erscheinung der Weltprocess ist“ (a. a. O. 53), oder „die objective logische Wahrheit.“ Sofern diese objective logische Wahrheit dem subjectiven Bewusstsein immanent ist, ist sie freilich dem Denken „kein transcendentes Gebiet“, sondern „seine eigenste Heimat.“ Der Inbegriff der reinen Gedankenbestimmungen ist die dem subjectiven Bewusstseinsinhalte des Menschen objectiv immanente logische Wahrheit, und in diesem Sinne ist auch der Gegensatz des geistigen Inhaltes des Subjects zu seiner sinnlichen Existenzseite ein „logischer“.

Es liegt wol auf der Hand, dass die objective Realität des religiösen Verhältnisses hier lediglich auf jener Hypostasirung des absoluten Begriffs zum absoluten Subjecte beruht. Wie in der Hegel'schen Religionsphilosophie, so verwandelt sich auch bei Biedermann die absolute Subjectivität im rein logischen Sinne, als immanente Dialektik des Begriffs, in die Vorstellung eines denkend-schaffenden Subjects im realen Sinne, das den Inbegriff der reinen Gedankenbestimmungen ewig in sich trägt, und zugleich als schöpferische Willensmacht ewig ausser sich setzt, oder in der Form zeitlich-räumlichen Daseins realisirt. Es ist das Charakteristische der Biedermann'schen Ausführungen über den Gottesbegriff, dass sie bald die eine, bald die andere Deutung begünstigen. Die erstere — die streng logische — tritt dort in den Vordergrund, wo Biedermann als Kritiker spricht, also z. B. in seinen kritischen Einwendungen gegen meinen Gottesbegriff; dagegen schiebt sich ihm unwillkürlich die letztere — mehr vorstellungsmässige — Deutung unter, wo er den positiven Gehalt der religiösen Gottesidee entwickelt. Nun legt sich freilich die Hypostasirung des absoluten Begriffs zum denkend-schaffenden Subjecte auf einem philosophischen Standpunkte sehr nahe, welcher die Substanz der Dinge in deren logischen Gehalt setzt, dem logischen Begriffe aber eine Selbstbewegung leiht, vermöge deren er von einer Gedankenbestimmung zur andern mit immanenter Nothwendigkeit fortschreitet. Wenn man aber mit Biedermann die Verwerfung der „Hegel'schen Dialektik des reinen Gedankens“ doch wieder für eine berechtigte hält (Prot. Kztg. a. a. O. 69), so könnte es einen Augenblick zweifelhaft erscheinen, ob jener Standpunkt auch wirklich der Biedermann'sche sei. Bezeichnet er doch den „welt schöpferischen Selbstentfaltungsprocess der Idee“ in der Hegel'schen Philosophie als eine verhängnissvoll schiefe Ausbildung der wahren Idee der Metaphysik (a. a. O. 25). Indessen richtet sich sein Widerspruch gegen Hegel — abgesehen von der hier zunächst nicht in Betracht kommenden Fassung des Religionsbegriffs — doch nur dagegen, dass jener „welt-

schöpferische Selbstentfaltungsprocess der Idee“ als „aprioristische Weltconstruction durchs reine Denken“ gedeutet wird, ein Sachverhalt, welcher bereits oben in's Klare gestellt ist. Bei der Hypostasirung des absoluten Gedankens zum absoluten Subject hat es auch bei Biedermann sein Bewenden behalten. Wird aber diese Hypostasirung als ein Rest von sinnlicher Vorstellung, als ein blosser Anthropomorphismus erkannt, so erweist sich alsbald Alles was von der Wechselbeziehung des unendlichen und des endlichen Geistes gesagt wird, also gerade das, worein Biedermann abweichend von Hegel das objective Wesen der Religion setzt, als eine nur vorgestellte Transcendenz, deren psychologische Erklärung zugleich ihre Auflösung ist. Ist das absolute Subject der hypostasirte absolute Begriff, sein „Geistsein“ also lediglich die logische Nothwendigkeit in allem Geschehen, so holt das reine Denken dieses „transcendirende Product des religiösen Bewusstseins“ vollständig in seine eigene geistige Heimat zurück, indem es als geistigen Gehalt des vorgestellten Wechselverhältnisses des unendlichen und endlichen Geistes einfach die „Immanenz der logischen Wahrheit“ im Menschengeiste erkennt. Diese objectiv logische Wahrheit tritt im menschlichen Selbstbewusstsein der sinnlichen Existenzseite des Menschen als sein allgemeines geistiges Wesen real gegenüber, und erzeugt dadurch den Schein der Beziehung des Menschen auf ein „transcendentes Object“. Ist dieser Schein psychologisch erklärt, so ist kein Grund mehr vorhanden, sich länger zu dem „Inbegriffe der reinen Gedankenbestimmungen“ in ein religiöses Verhältniss zu setzen. Dieser „Inbegriff“ ist ja nur von der mythologisirenden Vorstellung zu einem absoluten Subjecte hypostasirt. Gibt man diese Hypostasirung auf, so erweist sich schliesslich auch jener „Inbegriff“, jenes „allbefassende Allgemeine“ lediglich als eine Abstraction. Die logische Verarbeitung der Vorstellung kann auch vor der letzten, von der Hegel'schen Metaphysik noch übriggebliebenen Position, nach welcher das logische Allgemeine platonisch-mystisch als schöpferisches Princip des Besonderen gefasst

wird, nicht Halt machen. Sie erkennt in jener Zusammenfassung der Gesetze alles Denkens und Daseins zum absoluten, die Totalität der reinen Gedankenbestimmungen als *κόσμος νοητός* in sich schliessenden Begriffe selbst nur eine mythologisirende Vorstellung, eine Hypostasirung der logischen Einheit des Begriffes der allgemeinen Gesetzmässigkeit zu einer realen, schöpferischen Einheit.

Sonach führt ein consequentes Denken wieder dazu, als den wirklichen Gedankengehalt jener anthropomorphistischen Vorstellung vom absoluten Begriff als absoluter Subjectivität einfach die allgemeine Gesetzmässigkeit alles Geschehens zu erkennen. Diese Gesetzmässigkeit ist, weil sie eine unverbrüchlich allgemeine ist, dem menschlichen Bewusstsein ebenso wie dem ganzen „Weltprocesser“, d. h. unserer Erscheinungswelt, immanent. Wird nun diese Gesetzmässigkeit von der Vorstellung als absolutes, der Welt ebenso transcendentes als immanentes Subjekt angeschaut, so entsteht daraus mit psychologischer Nothwendigkeit das religiöse Verhältniss, welches vom subjectiven Bewusstsein als ein objectiv-reales Wechselverhältniss des unendlichen und des endlichen Geistes aufgefasst wird. Wird jene Vorstellung vom absoluten Subjecte dagegen als bloss vorstellungsmässige Hypostasirung unseres einheitlichen Begriffes der allgemeinen Gesetzmässigkeit erkannt, so ist damit die objective Realität des religiösen Verhältnisses gerade dadurch, dass sie auf ihren „metaphysischen Wahrheitsgehalt“ zurückgeführt wird, als Täuschung erwiesen. Was übrig bleibt, ist lediglich die psychologische Gesetzmässigkeit, mit welcher die religiösen Vorstellungen entstehen, sich umwandeln und zuletzt — vergehen. Diese Gesetzmässigkeit ist in der allgemeinen Gesetzmässigkeit alles Geschehens mit eingeschlossen: die religiösen Vorstellungen sind also nichts willkürlich Entstandenes. Aber eben so wenig wie sie willkürlich gebildet sind, können sie willkürlich festgehalten werden, wenn man ihren lediglich immanenten, rein psychologischen Ursprung erkannt hat: die consequent psychologische Erklärung der Religion ist zugleich ihre Auflösung.

Diesem nihilistischen Resultate ist auf dem metaphysischen Standpunkte Hegels überhaupt nicht zu entgehn. Biedermann urtheilt, dass ich auf meinem kritischen Standpunkte denen nicht zu wehren vermöchte, welche nur noch Einen, freilich verhängnissvollen Schritt weiter gehen als ich und sagen: Ueber das bloß Subjective geht's in der Religion nicht nur für die exacte Erkenntniss, sondern überall nicht hinaus (a. a. O. 24). Aber gesetzt einen Augenblick, er wäre mit diesem Urtheile gegen mich im Rechte, ist er auf seinem Standpunkte wirklich besser daran? Die consequente logische Verarbeitung der religiösen Vorstellungen führt ja gerade nach seinen Prämissen nothwendig dazu, als das Objective in der Religion das gesetzmässige Ganze der psychologischen Processe zu betrachten. Diese Gesetzmässigkeit ist freilich etwas „Objectives,“ aber ein solches, welches auch diejenigen nicht leugnen werden, denen die „reale Wechselbeziehung von Gott und Mensch“ lediglich auf Täuschung beruht. Denn die gesetzmässige Nothwendigkeit, mit welcher die religiösen Vorstellungen sich bilden, bietet noch keinerlei Garantie für die objective Realität des vorgestellten religiösen Verhältnisses. Jene Nothwendigkeit ist freilich inbegriffen in dem allgemeinen gesetzmässigen Zusammenhang alles Geschehens — aber wer wird sich einreden, zu dem allgemeinen Causalzusammenhange der Dinge, als wäre derselbe wirklicher Geist, in ein persönliches Wechselverhältniss treten zu können? Dies wäre doch sicher nur eine subjective Phantasie.

Dass Biedermann trotzdem auf der objectiven Realität des religiösen Verhältnisses besteht, ruht auch bei ihm im letzten Grunde ebenso wie bei mir nur auf der Selbstgewissheit seines religiösen Glaubens. Diese Selbstgewissheit ist eine so energische, dass er die Hegel'sche Definition der Religion als „Bewusstsein des Absoluten in der Form der Vorstellung“ mit Entschiedenheit als eine Verflüchtigung ihres Wesens zurückweist. Mein Widerspruch gilt also nicht dem Theologen, sondern dem Metaphysiker Biedermann, und ich verwahre mich im Voraus gegen den etwaigen Missbrauch meiner obigen Ausführungen zu jener

elenden Consequenzmacherei, welche die aufgezeigte logische Consequenz seiner Metaphysik etwa zur Verdächtigung seiner religiösen Stellung ausbeuten möchte. Dies vorausgeschickt bleibt es aber trotzdem wahr, dass Biedermann's Versuch, den metaphysischen Gehalt des religiösen Verhältnisses auf seinen wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen, auf einer Selbsttäuschung über die Tragweite der von ihm gehandhabten „rein immanenten Metaphysik“ beruht. Der Panlogismus muss grade durch seinen kühnen Versuch, die Objectivität der Religion für die „exakte Erkenntniss“ zu erweisen, schliesslich zu dem reinen Gegentheil dessen führen, was Biedermann erstrebt. Und mein verehrter Freund täuscht sich über diesen Sachverhalt lediglich darum, weil sich ihm die immanente Logik der Dinge immer wieder zu einem schöpferischen Realprincip hypostasirt. Natürlich wird durch diese Kritik das religiöse Recht, ein schöpferisches Realprincip der Welt zu statuiren, und dieses Realprincip zugleich als Idealprincip, d. h. als weltordnende Vernunft oder Intelligenz zu fassen, nicht von ferne zweifelhaft gemacht. Aber der exact-wissenschaftliche Beweis dafür, der mit den Mitteln der Hegel'schen Logik unternommen wurde, muss schliesslich in sein Gegentheil umschlagen. Es sollte mich freuen, wenn Biedermann noch an keinem seiner Schüler die praktische Erfahrung davon gemacht hätte; aber verwundern würde es mich nicht, wenn es der Fall wäre. Dass theologische Dilettanten in der Philosophie ihm das Schlagwort von der metaphysischen Beweisbarkeit des religiösen Verhältnisses nachsprechen, ohne das Problem um das es sich handelt auch nur scharf durchdacht zu haben, das wird ihm selbst am Allerwenigsten als Gewähr für die Probekhaltigkeit seiner metaphysischen Beweisführung gelten.

Wie steht es nun aber mit dem gegen meinen kritischen Standpunkt erhobenen Vorwurf, ich sei ausser Stande, den letzten verhängnissvollen Schritt derjenigen aufzuhalten, welche aus der wissenschaftlichen Unerweislichkeit (und Unerkennbarkeit) der objectiven Wechselbeziehung von Gott und Mensch die Folgerung ziehen,

dass jene Objectivität der Religion überhaupt nichts sei, als ein blosser, wenn auch vielleicht subjectiv unvermeidlicher Schein? Für dieses Urtheil könnte sich Biedermann immerhin mit gewissem Grunde auf die einschlagenden Ausführungen Albert Lange's berufen. Hat Lange es doch offen ausgesprochen, dass die Welt der Ideale lediglich auf Dichtung beruht, dass insbesondere die Religion nicht Wahrheit, sondern Dichtung gibt, die sich vom Hirngespinnst lediglich durch ihren Werth für „die harmonische Befriedigung unsres Gemüths“, für unsre innere Erhebung über das Wirkliche unterscheidet. — Alle „Offenbarungen“ sind nach ihm einfach falsch, sobald man sie mit dem Maasstabe exacter Erkenntniss misst; nach Beseitigung dessen in der Religion, was dem kritischen Verstande Bedenken gibt, bleibt gar nichts mehr übrig (Gesch. d. Materialismus. 2. Aufl. II, 61 f. 176 f. 494 ff. 538 ff.). Es würde der Religion wenig helfen, dass Lange „der Welt des Seienden“ die „Welt der Werthe“ gegenüberstellt, zu deren Bau wie er versichert „die edelsten und höchsten Functionen“ des Menschengestes zusammenwirken. Wäre einmal die Unwahrheit aller religiösen Ideen allgemein durchschaut, so würden Wenige noch eine poëtische Befriedigung darin finden, sich eine Phantasiewelt vorzugaukeln, welcher nichts, lediglich gar nichts Wirkliches entspräche. Ist die einzige Wirklichkeit, die es für uns gibt, die Welt des mechanischen Zusammenhanges, so ist das Ende der Religion in dem Augenblicke besiegelt, als diese Erkenntniss zum Gemeingute der Menschheit wird, gesetzt auch, dass die Einflüsse von Erziehung und Gewöhnung noch eine Zeitlang fortwirkten. Aber Lange ist in diesem Punkte mit sich selbst nicht im Einklange. Daneben betont er wieder den Zusammenhang der Ideen mit der unbekannten Wahrheit. „Die Wissenschaft gibt Bruchstücke der Wahrheit, die Ideen der Philosophie und Religion geben ein Bild der Wahrheit, welches sie uns ganz vor Augen stellt“ (S. 496). Die Welt der Ideen ist die bildliche Stellvertretung der vollen Wahrheit (S. 548). In der That ist es gerade der Werth

der religiösen Ideen für den Menscheng Geist, ihre praktische Bedeutung für die Erhebung des Gemüthes über die Sinnenwelt, was ihre höhere Wahrheit im Gegensatze zu der äusseren, sinnenfälligen „Wirklichkeit“ uns verbürgt. Muss die Wissenschaft einräumen, dass sie über die räumlich-zeitliche Erscheinungswelt nicht hinausreicht, so kann sie mit ihren Mitteln die Realität der religiösen Ideale weder bejahen noch verneinen. Sie muss die Möglichkeit offen lassen, dass die ideale Anschauung des Glaubens der verborgenen Wahrheit näher kommt, als die mechanische Naturbetrachtung. Die Sprache der Religion ist und bleibt eine Bildersprache. Heisst man sie darum „Poesie“, so sollte man darüber doch niemals vergessen, dass das poetische Bild, welches ein Ganzes uns darstellt, wahrer sein kann als ein noch so „exactes Wissen“, das nur einige abgerissene Bruchstücke des wahrhaft Seienden erkennt. Die Legitimation für das Recht jener „bildlichen Stellvertretung der Wahrheit“ liegt in der Nöthigung des Menscheng Geistes, über die Welt der Erscheinung sich zu erheben, um wahrhaft bei sich selbst zu sein. Die Leugnung, dass jenen Bildern eine höhere Wahrheit zu Grunde liege, ist also gleichbedeutend mit der Verleugnung unserer Menschenwürde, unsrer geistigen Lebensbestimmung. Grade weil die Welt der religiösen Ideen eine Welt der Werthe für uns ist, müssen wir annehmen, dass sie keine blosse Dichtung, keine blosse Einbildung sind, sondern bildliche Darstellung einer höhern Wahrheit und Wirklichkeit. Ist dieses aber der Fall, so ist die intelligible Welt der Religion nicht bloss „eine nothwendige aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung hervorgehende Geburt des Geistes“, wie Lange es ausdrückt, sondern sie kann, so gewiss wir uns bewusst sind, mehr als blosse Naturwesen zu sein, keiner blossen Selbsttäuschung der menschlichen Gattung ihren Ursprung verdanken — es müsste denn auch das eine blosse Selbsttäuschung sein, dass wir befähigt und berufen sind, uns über die materielle Natur zu einem ewigen Reiche der Ideale zu erheben. Und eben darum sind die innern Erfahrungen und Erlebnisse des

Frommen in der Erhebung zur Freiheit über die Welt in der Gemeinschaft mit seinem Gott der einzig mögliche Beweis für die objective Wahrheit der Religion — freilich kein Beweis im metaphysischen, auch kein Beweis im naturwissenschaftlichen Sinne, aber ein Thaterweis, der für den schlechterdings keinem Zweifel unterliegt, der in der religiösen Erhebung die wahre Heimat des Geistes gefunden hat.

So wird denn trotz des Verzichtes auf „exacte wissenschaftliche“ Begründung der Religion die objective Wahrheit derselben besser und fester als auf dem von den Metaphysikern eingeschlagenen Wege begründet sein. Es ist wirklich nur ein Missverständniss, dass man auf diesem Standpunkte denen nicht wehren könne, welche durch die von der Kritik offengelassene Spalte alles Ideelle in den Dingen völlig „ausrinnen“ lassen. Gegenüber einer Speculation, deren letzte logische Consequenz doch nun einmal keine andere als der Nihilismus ist, erscheint also eine gründliche Kritik unsrer Begriffe, welche die Grenzen des für den Menscheng Geist Erkennbaren absteckt, immer noch als der einzig sichere Weg. Hat man sich einmal von dem Aberglauben an den weltgeschöpferischen logischen Begriff befreit, so ergibt sich alsbald, dass der Realgrund alles Denkens und Daseins unsrer Wissenschaft ein für allemal unerkennbar bleibt. Es ist ein Act idealer Anschauung, ihn als geistig zu setzen und unter dem Bilde eines absoluten Subjectes uns nahe zu bringen. Aber dieses Bild kommt der verborgenen Wahrheit näher als der sich selbstbewegende absolute „Begriff“. Das absolute Subject in dem bezeichneten Sinne ist nicht mehr das unwillkürlich hypostasirte „logische Allgemeine“, sondern reale Geistesmacht, welche schaffend-denkt und denkend-schafft, welche mit dem realen Welt-dasein in Zeit und Raum zugleich den Weltgedanken ausser sich setzt und diesen im zeiträumlichen Geschehen als Weltzweck ewig verwirklicht. Es ist im Grunde dieselbe Vorstellung, welche auch Biedermann ganz ebenso seiner religiösen Weltbetrachtung zu Grunde legt, wenn er gleich da, wo er sie auf ihren metaphysischen Gehalt

zurückzuführen versucht, nichts übrig behält, als die immanente Gesetzmässigkeit alles Geschehens. Aber sowenig wir jemals zu erkennen vermögen, wie solches denkende Schaffen und schaffende Denken möglich sei, sowenig vermögen wir mit unsern Kategorien Wesen und Wirkungsweise des absoluten Subjectes zu begreifen. Mag die Verstandeskritik immerhin nachweisen, dass unsre Vorstellung von jenem absoluten Subjecte, dem „Urbilde des vollkommenen Geisteslebens“ eine der Analogie des menschlichen Geisteslebens entlehnte, also bildliche, und in ihrer Bildlichkeit inadäquate sei — dieser bildliche Ausdruck ist für uns die Stellvertretung einer höhern Wahrheit. Und dass der mit jenem Bilde ausgedrückte geistige Gehalt in der That keine Täuschung sei, dafür bürgt uns der Thatbestand unsrer religiösen Erfahrung. Das ist freilich kein exactwissenschaftlicher Beweis; aber keine noch so exactlogische Verarbeitung unsrer Begriffe könnte der Selbstgewissheit des religiösen Bewusstseins von der Realität seines Objectes noch eine grössere Gewissheit hinzufügen. Der Verstand bleibt dabei mit seiner Kritik des Inadäquaten der religiösen Vorstellungsform in seinem ungeschmälerten Recht; aber diese Kritik reicht an den Kern des religiösen Bewusstseins, die Realität der Wechselbeziehung von Gott und Mensch im menschlichen Geistesleben, niemals heran.

3. Das religiöse Mysterior.

„Wo die Wissenschaft aufhört, fängt der Glaube an.“ In diesem von Biedermann als zweideutig, irreleitend, ja geradezu als grundschief bezeichneten Satze fasst sich für mich meine Grunddifferenz von ihm in der Beurtheilung des religionsphilosophischen Problems zusammen. Nach Biedermann aber war es „eine schwache Stunde“ in der ich mich „in der Redeweise des alten theologischen Adams habe gehen lassen“ (a. a. O. S. 30). Jener Satz sei freilich ganz richtig vom Glauben im landläufigen, erkenntnisstheoretischen Sinn, als Ueberzeugtsein auf blos subjectiv-zureichende Gründe hin: in diesem Sinne sei er aber auch sehr trivial, sogar eine einfache Tautologie. Wollte

man denselben Satz aber auch vom Glauben im religiösen Sinn, als einheitlicher psychologischer Bezeichnung der subjectiven Religion festhalten, „so wäre das gerade wie wenn Einer sagen wollte, das Essen fange da an, wo die chemische Untersuchung der Lebensmittel aufhört.“ Ich fürchte aber, Biedermann hat bei dieser Kritik unwillkürlich seinen eigenen metaphysischen Standpunkt mir untergelegt, und von da aus gegen mich argumentirt. Allerdings wäre es „sehr wahr, aber dann auch sehr trivial“, wenn ich mit jenem Satze weiter nichts hätte besagen wollen, als dass der Glaube als religiöse Function und die Wissenschaft als theoretisches Erkennen zwei verschiedene Dinge seien. Noch mehr, es wäre dies wirklich „grundschief“ ausgedrückt: denn richtiger hätte es dann umgekehrt heissen müssen, wo der Glaube aufhöre, fange die Wissenschaft an. Es lag doch nahe genug, den wirklichen Sinn meiner Worte zu erfassen: ich meine natürlich, dass da, wo die streng wissenschaftliche Erkenntniss aufhört, das Gebiet derjenigen Aussagen beginnt, welche Weltanschauung sind und nicht Wissen im strengen Sinne. Wie ich dies meine, habe ich nun wohl hinreichend ausgeführt. Eine solche Scheidung ist freilich auf dem metaphysischen Standpunkte Biedermann's unzulässig; aber darum habe ich sie doch nicht grade in einer „schwachen Stunde“ gemacht. Dass der Glaube als psychologischer Act ganz und voll ein Object der psychologischen Wissenschaft sei, bleibt von jener Unterscheidung völlig unberührt; wohl aber ist es gerade nach meiner Analyse der religiösen Function wesentlich eigen, sich über das in der Erfahrung Angehoffene zu einem über dasselbe hinausliegenden Inhalte, also über das Gebiet des Wissbaren hinaus zu erheben. Diese Erhebung ist ein Act des producirenden Anschauungsvermögens oder der Phantasie, welche in der Religion dem Freiheitstribe, in der Speculation dem Einheitstribe unsres Geistes zu genügen sucht. Die Erhebung selbst ist ein psychologischer Act, der der wissenschaftlichen Analyse unterliegt, und ebenso unterliegt die Vorstellung von dem im Acte jener Erhebung ergriffenen Ob-

jecte der psychologischen Erklärung. Aber daraus folgt doch nicht, dass das über unsere Erfahrung hinausliegende Wesen des religiösen Objectes der wissenschaftlichen Erkenntniss „ohne Rest“ zugänglich sei, und ebensowenig folgt daraus, dass die göttliche Bethätigung im Menschengenosse, welche den immanenten Grund bildet für den menschlichen Act der religiösen Erhebung „ohne Rest“ metaphysisch erkennbar sei. Hier hat nun Biedermann darüber Klage geführt, dass ich das „specifisch religiöse Element“ eben in jenen der Wissenschaft unzugänglichen „Rest“ zu setzen scheine (a. a. O. S. 30 f.). Ich halte mich nicht bei dem Versuche Biedermann's auf, diese Ansicht durch das Beispiel des Essens und der chemischen Untersuchung der Speisen ad absurdum zu führen. Die Hauptsache ist das von ihm geltend gemachte Bedenken, dass dann meine ganze psychologische Untersuchung der Religion, „durch die das specifisch-religiöse Element von den Vorstellungen über das Object ihrer Beziehung unterschieden, die Vorstellung überhaupt nur als Moment im religiösen Processe selbst nachgewiesen wird“ — „für die Katze“ sei.

Aber Biedermann hat es ja selbst ganz richtig als meine Meinung referirt, dass die Religion als psychologisches und historisches Phänomen ganz und voll ein Object exact-wissenschaftlicher Forschung sei. Wie kommt er also zu jenem wunderlichen Vorwurf, der meine ganze psychologische Untersuchung der Religion doch wieder als blosse Penelope-Arbeit taxirt? Ich fürchte, dass auch hier wieder schon die ganze Fragestellung durch seine metaphysischen Voraussetzungen unwillkürlich beeinflusst ist. Das „specifisch-religiöse Element“ ist mir der Thatbestand, welcher den religiösen Vorstellungen zu Grunde liegt. Dieser Thatbestand ist zunächst die Religion als psychologisches Phänomen, die Wechselbeziehung unsres Selbst- und Weltbewusstseins mit unserm Gottesbewusstsein. Sofern diese Wechselbeziehung ein psychologisch vermittelter Vorgang unsres Geisteslebens ist, unterliegt sie ganz und voll der psychologischen Analyse. Die religiösen Vorstellungen sind zurückzuführen auf den ihnen

zu Grunde liegenden religiösen Erfahrungsgehalt, auf die innern Erlebnisse des Menschengemüths im Acte der religiösen Erhebung; und wie der religiöse Thatbestand selbst als innergeistiger Vorgang, so ist auch die Reflexion über die Religion und ihr Product, die religiöse Vorstellung, aus der dem religiösen Bewusstsein immanenten Gesetzmässigkeit zu erklären. Wäre nun die diesem subjectiv-psychologischen Vorgänge zu Grunde liegende Objectivität eben nur die demselben immanente Gesetzmässigkeit selbst — dann hätte Biedermann Recht, dass das religiöse Verhältniss „ohne Rest“ wissenschaftlich erkennbar wäre. Wir haben aber gesehen, dass mit dieser Ansicht die objective Realität der Wechselbeziehung von Gott und Mensch nicht bestehen kann. Objectiv-real am religiösen Gehalte wäre dann nur dessen „metaphysische Wahrheit“ im Hegel'schen Sinne, d. h. die logische Nothwendigkeit der Wechselbeziehung unsres menschlichen Selbstbewusstseins und unsres menschlichen Gottesbewusstseins. Dass diese logische Nothwendigkeit sich in der Religion als reales Wechselverhältniss von unendlichem und endlichem Geiste darstellt, wäre nur ein subjectiv-menschlicher, wenn auch durch psychologische Gesetze bedingter Schein. Umgekehrt, besteht das objective Wesen der Religion wirklich in einer realen Bezogenheit des bewussten Geisteslebens des Menschen auf den in ihm sich bethätigenden unendlichen Einheitsgrund von Geist und Natur — so ist diese Bezogenheit eben nur soweit erkennbar, als sie sich im subjectiv-menschlichen Bewusstsein reflectirt. Die Frömmigkeit führt bestimmte Vorgänge im Menschengeniste auf eine Beurkundung des göttlichen Geistes in ihm als unendlicher Quelle, unendlicher Norm, unendlicher Kraft unsres eignen Geistseins, im Gegensatze zu unserm sinnlichen Naturdasein, zurück. So ist ihr in jedem religiösen Acte der göttliche Factor mitgesetzt. Gott ist ihr offenbar in den Thatfachen der religiösen Erfahrung. Sobald man nun aber versucht, diese Erfahrungsaussagen auf ihren metaphysischen Gehalt zurückzuführen, so sieht sich das Denken alsbald vor eine Grenze gestellt, die es nicht

überschreiten kann. Alle Aussagen über Gottes Wesen und seine Offenbarung im Menscheingeiste, über seine Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart, über seinen ewigen Liebewillen und dessen Bethätigung in einer Fülle von einzelnen Gnadenerweisen in der Zeit sind Aussagen über Thatsachen religiöser Erfahrung, der unmittelbare und nothwendige Reflex dieser Thatsachen im frommen Bewusstsein. Alle jene Aussagen sind der Relation Gottes auf das persönliche Geistesleben des Frommen entlehnt, wie dieselbe im religiösen Bewusstsein sich darstellt und eben darum unmittelbar als Bestimmtheit des menschlichen Geisteslebens erfahren wird. In diesem Sinne ist Gott natürlich kein „unbekannter Gott“, sondern ein im Geistesleben des Gläubigen offenbarer. Er ist also auch Object der Erkenntniss, aber nicht der metaphysischen, welche das Wirken Gottes aus seinem an sich selbst erkannten Wesen abzuleiten vermöchte, sondern der religiösen, welche unmittelbar in dem erlebten göttlichen Wirken das in demselben sich für uns offenbarende Wesen anschaut. Wir haben es also in den religiösen Aussagen über Gottes Wirken und Wesen immer nur mit dem Inhalt unsrer persönlichen religiösen Erfahrungen zu thun. Dieselben setzen, um als religiöse Erfahrungen überhaupt zu Stande zu kommen, bereits einen mit der Erregung des frommen Gefühles sich verbindenden Act innerer Anschauung des göttlichen Waltens voraus. Auf Grund dieser innern Anschauung wird das göttliche Wirken als bestimmender Factor des religiösen Bewusstseins erlebt. Eine metaphysische Erkenntniss des ewigen Urgrundes unsres Geisteslebens haben wir mit dem Allen noch nicht.

Reicht das exacte Wissen nie und nirgends über das Gebiet der äussern und innern Erfahrung hinaus, ist insbesondere der von dem Einheitstriebe unsres Geistes geforderte höchste Einheitsgrund von Natur und Geist für die Wissenschaft unerkennbar, so bleibt alle Mühe vergebens, aus den religiösen Erfahrungsthatssachen metaphysische Erkenntnisse herausdeduciren zu wollen. Versucht man's doch, so verflüchtigt man unvermeidlich den

objectiven Gehalt der Religion zur logischen Gesetzmässigkeit der subjectiv-psychologischen Processe. Dass der Menschegeist seine Würde gegenüber der Natur nur durch das religiöse Verhältniss behaupten kann, beweist freilich eine ethisch-praktische Nöthigung für uns, die objective Realität dieses Verhältnisses zu setzen. Aber so wenig diese Nöthigung ein wissenschaftlicher Beweis heissen kann, so wenig vermögen wir den objectiv göttlichen Grund dieses Verhältnisses wissenschaftlich zu erkennen. Wie es objectiv zugehe, dass der göttliche und der menschliche Geist in einem und demselben untheilbaren Geistesacte sich aufeinander beziehen können, bleibt unbegreiflich. Hier ist für mich eben die Stätte des religiösen Mysteriums.

Wem jene Bethätigung des göttlichen Geistes im Menschegeiste einfach mit der „Immanenz der logischen Wahrheit“ im menschlichen Geistesleben zusammenfällt, für den kann es folgerichtig auch kein religiöses Mysterium geben. Ebensowenig für den, dem jenes göttliche Geisteswalten nur ein theologisirender Ausdruck für die Gesetzmässigkeit der psychologischen Processe ist. Aber für Biedermann ist dasselbe trotz seiner Metaphysik thatsächlich mehr, es ist ihm eine ernste heilige Realität, der objective Grund seines religiösen Glaubens. Seine Metaphysik mag sich dagegen wehren wollen; ich glaube aber schon gezeigt zu haben, dass seine eignen dogmatischen Ausführungen ein Mehreres besagen, als die strenge Consequenz jener Metaphysik ihm gestatten würde.

Biedermann stellt es wiederholt als zweifelhaft hin, was ich wol unter dem „religiösen Mysterium“ gemeint haben möge. Er macht mich besonders aufmerksam darauf, dass sich bei mir dem richtigen Unterschiede zwischen der religiösen und der denkenden Erhebung des Geistes vom Endlichen zum Unendlichen unwillkürlich die ganz andere Behauptung einer Transcendenz des religiösen Objectes unterschiebe. Weil die religiöse Erhebung die „Form“ unsres Wissens transcendire, d. h. als religiöse Erhebung eben nicht aufgehe in der theoretischen Ver-

standesarbeit, so soll ich unberechtigter Weise auch einen transcendenten Gegenstand des Wissens statuiren. Ich könnte nur sagen wollen: „die Form, welche in der Beziehung auf das religiöse Object den Charakter der religiösen Beziehung ausmacht, gehe nicht in Verstandesbegriffe, d. h. nicht in eine Operation des verständigen Denkens auf“ (a. a. O. S. 48). Ich will doch nicht blos dieses freilich ganz Unzweifelhafte, aber auch sehr Triviale behaupten, dass der religiöse Act kein blosser Verstandesact sei. Auch nach mir ist „das religiöse Object“ unserm Geistesleben immanent; aber darum ist es noch lange nicht ein metaphysisch-exact Bestimmbares. Dies wäre es eben nur als die allgemeine logische Wahrheit. Ist es aber der im Menschengeniste sich beukundende transcendente Grund der Erscheinungswelt, so ist es allerdings zugleich ein unser Wissen transcendirendes Object. Denn den letzten Einheitsgrund alles Denkens und Daseins vermögen wir eben nur in der idealen Anschauung, also im Bilde zu erfassen. Folglich vermögen wir auch von seiner Bethätigung im Menschengeniste nur in Bildern und Gleichnissen zu reden. Eben diese Bethätigung des als unendlicher Geist angeschauten unendlichen Grundes im Menschengeniste ist mir das religiöse Mysterium. Ich glaube diesen Ausdruck stets nur in diesem scharf umgrenzten Sinne gebraucht zu haben.

Biedermann hat gegen meine Darstellung wiederholt den Vorwurf erhoben, dass mein Einspruch gegen metaphysisch-exacte Erkennbarkeit des „religiösen Objectes“ in „schiefer Richtung“ aus unsrer erkenntnistheoretischen Differenz hervorgehe. Er entdeckt bei mir eine verhängnissvolle Verwechselung oder doch Vermischung des „religiösen Erkennens“ d. h. des religiösen Ueberzeugtseins mit dem wissenschaftlichen Erkennen des Religiösen. Diese Vermischung findet er wieder darin, dass ich mich nicht begnüge, den Unterschied des religiösen Vorgangs von einer blossen Verstandesoperation zu betonen, sondern zugleich behaupte, dass derselbe sich auf ein „transcendentes Object“ beziehe. Als psychologischer Vorgang sei viel-

mehr das religiöse Ueberzeugtsein selbst wieder ein Object der theoretischen Erkenntniss (S. 49 f.). Ich glaube nun zwar zwischen religiösem Erkennen und wissenschaftlicher Erkenntniss des religiösen Vorgangs durchweg sehr scharf unterschieden zu haben; was aber für Biedermann den Schein einer Vermischung erzeugt hat, das ist ja wieder nur der alte erkenntnistheoretische Streitpunkt zwischen uns. Die religiöse Vorstellung als psychologisches Phänomen ist natürlich auch nach mir ein Object des theoretischen Erkennens. Aber folgt denn daraus, dass der letzte metaphysische Grund des religiösen Verhältnisses selbst, aus welchem die religiösen Vorstellungen mit psychologischer Nothwendigkeit hervorgehn, ebenfalls „ohne Rest“ mit wissenschaftlicher Exactheit erkennbar sei? Wenn mir freilich das unser Wissen transcendirende „religiöse Object“, wie Biedermann es auffasst, doch wieder ein unsre Erscheinungswelt räumlich und zeitlich transcendirendes Ding wäre, so wäre der Vorwurf berechtigt, dass dieses „transcendente Ens hinter der Erscheinungswelt“ nur ein unaufgelöster Rest der sinnlichen Vorstellung wäre. Ich habe aber ausdrücklich bemerkt, dass ich mit jenem für die Wissenschaft unzugänglichen Rest nur die Grenze unsres Erkennens bezeichnen wolle. „Stelle ich ihn nun als ein hinter dem unserer Erkenntniss zugänglichen religiösen Processe noch verborgenes x, als Ding an sich des religiösen Verhältnisses dar, so habe ich mir ihn selbst wieder anthropomorphistisch versinnlicht, ganz ebenso wie wenn ich das Absolute als hinter dem Weltprocesse noch verborgenes x, also als räumlich ausserweltlich und als zeitlich vorweltlich vorstelle. Aber wenn ich von einer Grenze meines Erkennens rede, so beabsichtige ich darum nicht diese Grenze selbst wieder phantastisch zu hypostasiren“ (Prot. Kztg. 1867 S. 647 f.). Meine Behauptung ist also lediglich die, dass der Urgrund unsrer Erscheinungswelt, der im menschlichen Geistesleben sich als Grund, Norm und Ziel des religiösen Processes beurkundet, in seinem Wesen die Grenzen unsres Erkennens überschreitet, und dass wir eben darum von

seiner Bethätigung im Menschegeist wol eine auf Grund des Thatbestandes der religiösen Erregungen gebildete ideale Anschauung entwerfen, aber keine exact wissenschaftliche Erkenntniss gewinnen können. Dass diese Anschauung immer nur eine analogische sein kann, beweist nur, dass wir uns begnügen müssen, in Bildern von dem unendlichen Urgrund und seiner Offenbarung in uns zu reden. Das zwar nicht „reine“ aber reinigende „Denken“ lehrt mich auch hier nur, das Bild von dem damit gemeinten geistigen Gehalt unterscheiden, ohne mir darum den adäquaten Ausdruck für letzteren zu ermöglichen.

4. Die Erkennbarkeit Gottes.

Ich glaube die Gründe hinlänglich dargethan zu haben, aus denen ich eine metaphysische Erkennbarkeit des „Absoluten“ bestreiten muss. Wäre freilich das Absolute nichts Andres, als die logische Gesetzmässigkeit in allem Geschehn, so würde seine Wirklichkeit in dem Maasse erkennbar sein, als jene Gesetzmässigkeit sich in der Erscheinungswelt aufzeigen lässt. Und sein Wesen wäre einfach in diesem Begriffe des Gesetzes oder der logischen Nothwendigkeit beschlossen, ähnlich wie einst die Arianer meinen konnten, mit ihrem Begriffe der *ἀγεννησία* das absolute Wesen Gottes ohne Rest erkannt zu haben. Aber „die Logik in den Dingen“ kann nun einmal nicht ohne Phantastik zu einem Realgrunde alles Daseins gestempelt werden. Bedenkt man dagegen, dass uns der ganze Begriff des Absoluten lediglich durch die ideale Anschauung eines letzten Einheitsgrundes unsrer Erscheinungswelt und unsres Bewusstseins entsteht, so ist damit schon ausgesprochen, dass dieser Urgrund unser Wissen transcendirt. Und der handgreiflichste Beweis für diesen Thatbestand liegt in dem früher von mir Dargelegten, dass alle Kategorien, welche wir anwenden, um den Begriff des absoluten Urgrundes im Denken zu vollziehen, auch die allgemeinste, die der Causalität, nothwendig über die Grenzen ihres wissenschaftlich berechtigten Gebrauches ausgedehnt werden, und uns in Folge dessen in unauflösliche logische

Schwierigkeiten verwickeln. Ich verstehe es recht gut, warum auf dem metaphysischen Standpunkte Biedermann's diese logischen Nöthe sich weniger fühlbar machen; ich bestreite aber, dass man über dieselben anders als durch Selbsttäuschung hinwegkommen kann. Dadurch dass man das logische Denken selbst zum weltschöpferischen Principe hypostasirt, überfliegt man die Schwierigkeiten, aber löst sie nicht. Ein sich selbst bewegender Begriff, ein sich selbst denkender Gedanke, eine reale Dinge erschaffende Logik geben dem Verstand keine geringeren Anstösse, als eine Ursache die nicht selbst wieder Wirkung ist, sondern sich selbst und mit sich zugleich den gesamten Causalzusammenhang der wirklichen Welt setzt. Ich habe ferner schon gezeigt, dass alle unsre positiven Aussagen über das Absolute, grade wenn man's genau mit ihnen nehmen will, sich dann erst recht als blossе Hypostasirungen unsrer Kategorien der Causalität, der Nothwendigkeit, des Zwecks, des Einen und Ganzen erweisen (Prot. Kztg. 1876 S. 645 f.).

Grade hier scheint sich nun aber schliesslich das gefährlichste Bedenken gegen die kritische Auffassung zu erheben. Wenn alle unsre Kategorien in ihrer Anwendung auf den Gottesbegriff uns nothwendig in Widersprüche verwickeln, mit welchem Rechte wird dann dieser Begriff trotzdem wieder als ein nothwendiger aufgestellt? Wenn das verständige Denken jenen Begriff als einen widerspruchsvollen, also undenkbaren, aufgelöst hat, wie kann man denselben trotzdem, wenn auch nur als ideale Anschauung wieder postuliren? Scheint nicht hier schliesslich doch jener unerträgliche Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben, jener Dualismus zwischen Kopf und Herz zu drohen, der mir von den verschiedensten Seiten her als Schreckgespenst vorgehalten worden ist? Wird nicht auf diesem Standpunkte jede wissenschaftliche Wahrheits-erkenntniss bis in die Wurzel vernichtet? Wenn das was der Verstand für unmöglich, also für unwahr erkennt, dennoch wieder wahr sein soll, so gibt es überhaupt keine Möglichkeit mehr, durch fortgesetzte Scheidung des Wah-

ren und Falschen die Wahrheit zu erkennen und aller Unterschied von Wahrheit und Irrthum ist aufgehoben. Ohne Zweifel ist aber ein solcher Zwiespalt schlechterdings unerträglich, und ein Standpunkt, dessen letztes Wort dieser Zwiespalt wäre, würde eben damit als ein von Grund aus unbefriedigender nachgewiesen sein. Die Frage ist nur, ob nicht doch der Vorwurf eines solchen Dualismus, sofern er gegen meine Lehre erhoben werden will, als ein grundverkehrter und auf totalem Missverständniss beruhender sich erweisen lässt.

Biedermann fasst den Eindruck, den meine Behandlung des Gottesbegriffs auf ihn gemacht hat, darin zusammen, dass der Leser mit offenem Munde davor stehen bleibe. Er erklärt sich sowohl mit meiner Beschreibung des religiösen Inhaltes der dogmatischen Gotteslehre, als mit der Stellung des speculativen Problems, als endlich mit der geübten Verstandeskritik vollständig einverstanden; dennoch findet er, dass ich in Folge meines erkenntnistheoretischen Standpunktes das Problem des Gottesbegriffs, den Begriff des „absoluten Geistes“, für den ich doch schon alle Momente beisammen hatte, mir wieder habe entschlüpfen lassen. Die kritisch aufgelöste Vorstellung werde schliesslich doch wieder als religiöses Postulat restaurirt, anstatt dieselbe durch consequentes Denken rein aufzuheben; und so führe schliesslich jene von mir gelassene erkenntnistheoretische „Spalte“, jenes von mir behauptete transcendente x zu einer nicht minder verhängnissvollen Spalte zwischen den dogmatischen Aussagen des religiösen Bewusstseins und dem Wissen des Verstandes. Da es aber wenige in dieser Position „zwischen Thür und Angel“ mit mir ausharren würden, so werde man entweder die dogmatischen Aussagen des Glaubens, oder die Kritik des Verstandes über Bord werfen (a. a. O. 68 ff.).

Ich habe hier nun zunächst den eigenthümlichen Umstand zu constatiren, dass Biedermann seinen Einspruch gegen meine Gotteslehre in dem Vorwurfe gipfeln lässt, dass ich die Vorstellung einer absoluten Persönlichkeit oder eines „Urbildes des vollkommenen Geisteslebens“

nach ihrer kritischen Auflösung dennoch wieder als religiöses „Postulat“ restaurire, wogegen er seinerseits gegen meine jedenfalls unter denselben Gesichtspunkt fallende „Restauration“ der Idee des Absoluten keinerlei Bedenken geltend macht. Es ist dies freilich auf einem Standpunkt ganz erklärlich, auf welchem zwar die Idee des „absoluten Geistes“ als Resultat exact-metaphysischer Forschung gilt, die Idee der göttlichen Persönlichkeit aber lediglich als eine sinnliche Vorstellung. Ich glaube jedoch demgegenüber nachgewiesen zu haben, dass es mit der Entstehung beider Ideen zwar nicht dieselbe, aber doch eine sehr ähnliche Bewandniss hat. Beidemale haben wir eine ideale Anschauung, welche unser Erkenntnissgebiet „transcendirt“. Beidemale ist der reale Gehalt, den man mit der einen und der andern Idee verbindet, via eminentiae gewonnen, d. h. einer bewussten oder unbewussten Analogie des menschlichen Geisteslebens entlehnt. Beidemale endlich hat man bei der „denkenden Verarbeitung“ der betreffenden Idee wenigstens die Intention, das was am menschlichen Geistesleben seine Endlichkeit ausmacht, via negationis auszuschliessen. Der Unterschied ist ein doppelter. Zunächst ist die Idee des „absoluten Geistes“ der philosophischen, die Idee der „absoluten Persönlichkeit“ der religiösen Speculation entsprungen: dort aus dem Streben einen letzten Einheitsgrund von Geist und Natur zu setzen, hier aus dem Streben, die Freiheit des Menschengeistes gegenüber der Naturgewalt zu behaupten. Zum Andern aber hat die philosophische Speculation das vorwiegende Interesse, die schlechthinnige Erhabenheit des Absoluten über alles raumzeitliche Dasein auch auf die Gefahr hin zu sichern, dass dadurch die religiöse Forderung einer persönlichen Wechselbeziehung von Gott und Mensch, sei es scheinbar, sei es wirklich, zu kurz komme; dagegen hat die religiöse Speculation das umgekehrte Interesse. gerade diese letztere Forderung ganz und voll zu befriedigen, auch auf die Gefahr hin, dass die absolute Erhabenheit Gottes über Raum und Zeit sei es scheinbar, sei es wirklich, bedroht werde. Demgegenüber habe ich

nun grade zu zeigen gesucht, dass beide Reihen von Aussagen, ob auch nach Ausgangspunkt und Intention verschieden, doch im Resultate zusammentreffen müssen, und dass nur soweit, als ein solches Zusammentreffen wirklich erreicht ist, eine wirklich einheitliche Weltanschauung gewonnen ist. Zu dem Ende habe ich einerseits von dem philosophischen Begriff des „absoluten Geistes“ zu zeigen gesucht, dass derselbe seinen vollen Inhalt erst in seiner Beziehung auf das menschliche Geistesleben, speciell auf die im religiösen Triebe sich bethätigende Freiheit über die Welt gewinne (S. 252 ff.), andererseits habe ich mit der Forderung Ernst gemacht, in der dogmatischen Lehre von Gott den philosophischen Begriff des Absoluten durchgängig als regulativen Kanon für die Vergeistigung der religiösen Gottesidee zu verwerthen. Namentlich in der Eigenschaftslehre habe ich überall den speculativen Gehalt der einzelnen Eigenschaften unter strengster Wahrung des Begriffs des Absoluten zu entwickeln, danach aber das religiöse Interesse an jeder dieser Eigenschaften auf die zu Grunde liegenden Thatsachen religiöser Erfahrung zurückzuführen gesucht. Wenn es dabei einzelnen Beurtheilern, wie z. B. Dorner begegnet ist, aus den letzteren Ausführungen im Widerspruche mit meinem strengen Begriffe der Ewigkeit Gottes doch wieder eine zeitliche Bestimmtheit des göttlichen Wirkens herauszulesen, so beruht dies lediglich auf einem Missverständnisse, welches nicht ich verschuldet habe und welches wenigstens Biedermann um so weniger wird theilen wollen, als ich grade in diesen Abschnitten, zum Theile unter ausdrücklicher Aneignung seiner eignen Worte, seine betreffenden Ausführungen in der „Freien Theologie“ dankbar benutzt habe.

Sonach glaube ich mich bei dem Zwiespalte der philosophischen und der religiösen Gotteslehre so wenig beruhigt zu haben, dass ich vielmehr umgekehrt den Widerstreit der doppelten Reihe von Aussagen nach Kräften zu schlichten bestrebt gewesen bin. Nach dieser Seite hin trifft also gewiss der mir schuldgegebene Dualismus zwischen Wissen und Glauben nicht zu. Nun behaupte

ich aber allerdings, dass ich mit allen meinen Ergebnissen in der Gotteslehre kein exactes Wissen, sondern lediglich Weltanschauung vortrage, wogegen Biedermann auch hier ein exactes Wissen glaubt gewinnen zu können. Und ich rechtfertige meine Behauptung durch den Nachweis, dass alle positiven Aussagen über das Wesen Gottes an sich immer nur Bilder, also mehr oder minder geläuterte Vorstellungen geben, deren Inadäquatheit uns zwar nicht abhalten dürfe uns ihrer zu bedienen, aber eben nur als analogischer Ausdrücke, auf deren Bildlichkeit immer wieder hingewiesen werden müsse, ohne dass es unserm Denken gelinge, anders als durch negative und rein formale Bestimmungen das was in jenen Bildern eigentlich gemeint sei, zur Aussprache zu bringen.

Hier ist also der Punkt, wo ich mich des mir schuldgegebenen Dualismus zwischen Kopf und Herz zu erwehren haben werde. Speciell ist es, wie bereits bemerkt wurde, die Vorstellung der göttlichen Persönlichkeit, bezüglich deren Biedermann mir vorwirft, dass ich dieselbe als eine für den Verstand schlechthin unvollziehbare und widerspruchsvolle verwerfe und dennoch wieder nachträglich als „religiöses Postulat“ restaurire. Und Dorner secundirt hier wieder, wenn auch freilich in ganz entgegengesetztem Interesse: objectiv wahr, so fasst er das Ergebniss meiner Kritik zusammen, ist es also nicht, dass Gott ein persönlicher sei; — trotzdem könne mein religiöses Gefühl nicht umhin, von persönlichen Wissens- und Willensacten Gottes in der Zeit zu reden, also die vom Verstande aufgelöste Idee der Persönlichkeit Gottes doch wieder geltend zu machen. Während aber Biedermann die Persönlichkeit Gottes zwar als Gedanken unvollziehbar, als Vorstellung aber völlig berechtigt findet, urtheilt Dorner umgekehrt, dass aus der Unvorstellbarkeit der göttlichen Persönlichkeit noch keineswegs ihre Undenkbarkeit folge und richtet demgemäss den (beiläufig hier ziemlich übel angebrachten) Vorwurf gegen mich, zwischen Vorstellen und Denken nicht gehörig zu unterscheiden. Wie es sich nun mit dem, wie es hiernach scheint ziemlich elastischen, Unterschiede von Vorstellen

und Denken wirklich verhalte, wird sich nachher zeigen. Aber ist es denn wirklich an dem, dass ich das von meiner Verstandeskritik für widerspruchsvoll und unmöglich erklärte nachträglich doch wieder als „religiöses Postulat“ geltend mache, und damit wie Biedermann befürchtet, dem crudesten Positivismus eine Hinterpforte eröffne?

Zunächst nun ist die Sphäre innerhalb deren der Schein eines solchen Dualismus entstehen könnte, sorgfältig einzugrenzen. Das ganze Gebiet des erfahrungsmässigen Erkennens, also der Wissenschaft im strengen Sinn, fällt von vornherein ausser Betracht. Denn hier ist die Geltung unserer Verstandeskategorien eine schlechthin unbedingte. Was mit den Gesetzen des erfahrungsmässigen Erkennens streitet, kann unter keinem Vorwande doch wieder als wirklich behauptet werden. Der Mirakeltheologie ist also jede Hoffnung abgeschnitten, im Trüben zu fischen. Aber auch wo unser Denken das Gebiet der Erfahrung überschreitet, bleibt es an dieselben Gesetze, welche unser erfahrungsmässiges Erkennen bedingen, gebunden. Man kann keiner Vorstellung objective Wahrheit beilegen, die einen logischen Widerspruch in sich schliesst. Eine Person kann nicht zugleich drei Personen sein, ein göttliches oder absolutes Ich kann nicht zugleich ein menschliches oder endliches Ich sein, eine wahre menschliche Natur kann nicht zugleich die ihr wesentlich zukommenden Proprietäten, und solche Proprietäten die ihre wahre Menschheit aufheben besitzen. Ebenso ist nun alles das, was an der Gottesvorstellung für die Verstandeskritik sich als logisch schlechthin undenkbar erwiesen hat, ein menschenähnliches, zeitlich und räumlich bestimmtes Wissen und Wollen, eine Succession einzelner Wissens- und Willensacte, ein Unterschied von Vorsatz und Ausführung u. s. w. als objectiv-theoretische Aussage über Gottes absolutes Wesen einfach falsch, und kann unter keinem Vorwande dennoch wieder als wahr postuliert werden. Zum Mindesten ist unser Denken einmal so organisirt, dass wir seine Wahrheit rundweg verneinen müssen. Aber eine ganz andere Frage ist, ob wir mit unsern Mit-

teln befähigt sind, von dem was über die Erfahrung hinausliegt überhaupt eine adäquate Erkenntniss zu gewinnen. Hier behaupte ich eben, dass wir uns mit Bildern und Gleichnissen begnügen müssen, deren Unangemessenheit wir ganz deutlich erkennen, die uns aber dennoch als Stellvertretung der verborgenen Wahrheit unentbehrlich bleiben. Es ist ein gewaltiger Unterschied, ob ich die Unmöglichkeit einer Vorstellung einsehe, oder ob ich nur ausser Stande bin, das mit jener Vorstellung eigentlich Gemeinte zur wissenschaftlichen Erkenntniss zu erheben.

Hier schlägt nun aber die Unterscheidung von Denken und Vorstellen ein, welche Biedermann und, freilich in ganz anderer Weise, auch Dorner gegen mich in's Feld führt. Es könne etwas vorstellbar sein, was sich doch als undenkbar erweise; umgekehrt könne etwas denkbar sein, was sich doch nicht vorstellen lasse. So soll nach Biedermann der Begriff des absoluten Geistes zwar denkbar aber nicht vorstellbar, umgekehrt die Persönlichkeit Gottes zwar vorstellbar aber nicht denkbar sein. Und als Aufgabe der exacten metaphysischen Wissenschaft wird uns bezeichnet, die Vorstellung nach Abstreifung ihres sinnlichen Elements überall auf den zu Grunde liegenden logischen Gedanken zurückzuführen. Die Unterscheidung selbst ist mir natürlich nicht fremd; ich habe sogar dem hallischen Ritschlianer gegenüber das Recht derselben ausdrücklich geltend gemacht. Nur muss ich meinerseits darauf bestehen, jenen Unterschied, so weit ich ihn für berechtigt halte, noch etwas anders, als in der Hegel'schen Schule herkömmlich ist, zu bestimmen. Vorstellung ist überhaupt jede innere Anschauung sei es eines in der Erfahrung wahrgenommenen, sei es eines nach Analogie eines solchen von der Phantasie gebildeten Gegenstandes. Wie das Wahrnehmungsbild ebensowohl einer „äusseren“ raumzeitlichen Erscheinung als auch dem empirischen Ich und seinen erfahrungsmässigen Funktionen und Zuständen entsprechen kann, so kann das Phantasiebild ebensowohl nach der erstern als nach der letztern Analogie gebildet sein. Denken heisst den Inhalt einer Vorstellung auf

ihren logisch widerspruchsfreien Ausdruck bringen. Letzteres geschieht mittelst unsrer Verstandesbegriffe. Sind diese nun, wie früher gezeigt wurde, die Formen unsrer Erfahrung, so ist der mittelst derselben „vollzogene“ „Gedanke“ eben nur die widerspruchsfreie vollzogene Vorstellung selbst. Innerhalb der Erfahrungswelt ist also der Gedanke die in ihren Merkmalen vollständig bestimmte Vorstellung eines wahrgenommenen Objectes. Derselbe beansprucht eben darum, ein wahrer, d. h. ein adäquater Ausdruck unsrer Erfahrung zu sein. Und er genügt diesem Ansprüche in dem Maasse, als das Vorstellungsobject wirklich erkannt, d. h. im vollständigen Zusammenhange der Erscheinungen bestimmt ist. Denn Erkennen heisst den Zusammenhang oder das „Gesetz“ der Erscheinungen finden. Das „Gesetz“ ist eine Formel für die ausnahmslose Allgemeinheit in der Abfolge gewisser Erscheinungen oder Vorstellungen. Jenseit des Gebietes unsrer Erfahrung haben wir es nun aber immer nur mit idealen Anschauungen oder Postulaten zu thun, d. h. mit Vorstellungen, die wir uns über ein Nichtwahrgenommenes aber vermöge einer irgendwie vermittelten Nöthigung unseres Geistes als wirklich Gesetztes bilden müssen. Diese idealen Anschauungen sind aus unserem der innern und äussern Erfahrung entlehnten Vorstellungsmateriale gebildet; sie sind darum immer sinnliche Bilder eines Ideellen, welche für uns den Werth haben, Stellvertretung einer unbekannten Wahrheit zu sein. Diese Vorstellungen verarbeite ich nun wieder mit meinen Verstandesbegriffen, und sehe zu, ob sie sich widerspruchsfrei vollziehen lassen oder nicht. Ist dies der Fall, so ist die Vorstellung klar, sie ist begrifflich fixirt, im Unterschiede von dem vorher in unbestimmten Umrissen mir vorschwebenden Bilde. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass sie, weil klar, darum auch wahr sei, d. h. dass dem so gebildeten Begriffe ein Object entsprechen müsse. Hierzu gehört weiter die Anerkennung der unserm Geiste einwohnenden Nöthigung, das Object der Vorstellung als wirklich zu setzen. Diese Nöthigung ist nur dann eine wirklich unbedingte

oder zwingende, wenn ich mich nur durch jene Anerkennung in der Welt meiner Erfahrung orientiren kann. Im andern Falle ist sie eine eingebildete. Nun kann aber auch der umgekehrte Fall eintreten, dass die Nöthigung, das Object einer solchen idealen Anschauung als wirklich zu setzen, eine schlechthin unabweisbare ist, ohne dass es mir darum doch gelingt, jene Anschauung selbst widerspruchslos zu vollziehn. Dann ist die Vorstellung eine mit Irrthum behaftete. Die denkende Verarbeitung derselben hat dann die Aufgabe, die vorhandenen Widersprüche hinwegzudenken, d. h. die als widersprechend erkannten Bestandtheile der Vorstellung im Gedanken davon auszuschliessen. Als Resultat dieser Gedankenarbeit dient wieder eine mehr oder minder logisch genau gefasste Formel, die aber nur der mehr oder minder gelungene Ausdruck für das aufgegebene Problem ist, ohne dass sie eine reale Einsicht in die Möglichkeit seiner Lösung, geschweige eine wirkliche Erkenntniss der jenem Probleme zu Grunde liegenden objectiven Wahrheit gewährt. Dieselbe erweitert also unser Wissen nicht, sondern leistet nur in abstracterer Weise dasselbe, was die ideale Anschauung auf concretere Weise leistet, nämlich eine Stellvertretung der unbekannten Wahrheit zu geben.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich für mich eine doppelte Differenz von Biedermann. Die erste ist die schon früher berührte, dass ich ein „reines“ d. h. ein alles bloß Vorstellungsmässige consequent ausschliessendes Denken nur insofern zugeben kann, als dasselbe via negationis die sinnlichen also inadäquaten Bestandtheile der Vorstellung als solche, die auf das geistige Object nicht zutreffen bezeichnet. Ich bestreite aber, dass auf diesem Wege wirklich positive Aussagen gewonnen werden und bleibe daher bei meinem alten Satze: alle Aussagen über das Absolute sind soweit sie positiv sind, nur bildlich, also inadäquat, soweit sie aber adäquat sind, sind sie nur negativ; d. h. sie sagen uns, wie wir das Absolute nicht denken sollen, sie sagen uns aber nicht, wie wir es denken sollen. Mit dieser Differenz hängt eine zweite eng

zusammen: das Denken ist mir nicht ohne Weiteres gleichbedeutend mit dem Erkennen; die Aufstellung einer begrifflichen Formel für das zu lösende Problem fällt mir nicht zusammen mit der Einsicht in die Sache, welche die Formel bezeichnen will. Diese Differenz geht auf unsre metaphysische Grunddifferenz zurück: denn wenn der „Begriff“ wie die Hegel'sche Schule will, wirklich die innerste Substanz aller Dinge wäre, so wäre freilich die exact-logische Fassung des Begriffs eo ipso auch die adäquate Erkenntniss der Sache.

Hiernach ist mir auch die Idee des absoluten Geistes zunächst eine der menschlichen Analogie entnommene Vorstellung. Indem ich seine Absolutheit als Erhabenheit über das durch Raum, Zeit und Causalität begrenzte oder endliche Dasein bestimme, gewinne ich die Begriffe des allgegenwärtigen, ewigen, durch sich selbst seienden Seins. Aber Allgegenwart und Ewigkeit sind nur grammatisch positive, inhaltlich negative Ausdrücke, mit denen ich freilich einen positiven Gehalt verbinden will, nämlich den eines grade durch die Freiheit von jeder räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit wahrhaft vollkommenen Seins. Wie ein solches Sein aber beschaffen sei, kann ich mir durch die Analogie eines in allen Räumen und Zeiten wirksamen Gesetzes oder einer in allen Räumen und Zeiten wirksamen Kraft nur sehr ungenügend erklären und doppelt ungenügend, wenn ich mir nun weiter jenes allgegenwärtige und ewige Sein als ein allen Raum und alle Zeit sammt allem raumzeitlichen Dasein begründendes denken soll. Aber auch der aufgestellte Begriff der causa sui oder des durch sich selbst seienden Seins ist mir völlig unfasslich: es ist eine Formel für ein Postulat meines Geistes, die ich mir vielleicht durch die Analogie einer durch geistige Thätigkeit realisirten geistigen Anlage erläutere, die mir aber gar keine Erkenntniss gewährt, wie eine sich selbst verwirklichende Substanz überhaupt denkbar sei. Suche ich aber weiter das Inadäquate jener aufgestellten Analogie durch den Begriff des actus purus zu beseitigen, so habe ich wieder nur in grammatisch-

positiver Form eine lediglich negative Aussage. Der Biedermann'sche Satz: „das Absolute ist zwar nicht vorstellbar, aber denkbar“ ändert an diesem Sachverhalte lediglich nichts. Denn der durch begriffliche Verarbeitung der Vorstellung gefundene „Gedanke“ ist adäquat nur soweit er negativ ist, und darüber hinaus nur eine leere Formel für ein unabweisbares, aber für unser Denken unlösbares Problem. Wir haben auch mit der grössten Anstrengung unsres Denkens unsre wirkliche Erkenntniss nicht um ein Haar breit erweitert.

Aber darum brauchen dergleichen unvollziehbare Begriffe noch keine überhaupt werthlosen zu sein. Wenn ich mir den Begriff eines unendlichen geistigen Grundes der Erscheinungswelt gebildet habe, so hat derselbe für mich den ganz bestimmten Werth, Ausdruck einer einheitlichen Weltanschauung zu sein, in welcher das Geistige als das höhere und vornehmere Sein gegenüber dem materiellen Dasein beurtheilt wird. Eine Erweiterung meiner wissenschaftlichen Welterkenntniss habe ich damit freilich nicht gewonnen, wohl aber eine ideale Anschauung, durch welche ich mich in meiner Welt zu orientiren, Sinn und Bedeutung derselben für mich zu bestimmen suche. Ich erkläre mir das Räthsel des Daseins, indem ich die Welt auf Verwirklichung geistigen Lebens angelegt setze und zu dem Ende auch den letzten Einheitsgrund von Geist und Natur, den ich postuliren muss, als geistig betrachte.

Der Ausdruck „absoluter Geist“ oder „absolutes Subject“ ist ein der Analogie des menschlichen Geisteslebens entlehntes Bild für das über jede Erfahrung hinausliegende Wesen des letzten Einheitsgrundes unsrer Welt. Ich will damit aussprechen, dass die Merkmale, welche im Menschen dessen Geistsein ausmachen, auch auf das Absolute übertragen werden sollen, aber ohne die Schranken der Endlichkeit, von denen unser Geistesleben unabtrennbar ist. Dieser Gedanke wird ausgedrückt, wenn ich die Begriffe einer absoluten Intelligenz und eines absoluten Willens aufstelle. Nun kann ich aber weder die objective Wahr-

heit der Idee des absoluten Geistes wissenschaftlich erweisen, noch kann ich den Gedanken einer absoluten Intelligenz oder eines absoluten Willens wirklich ausdenken, d. h. den mit dieser formalen Bestimmung vorausgesetzten Gehalt erkennen. Ersteres nicht: denn ein zwingender Beweis dafür, dass der Urgrund des menschlichen Geisteslebens selbst wieder geistig sein müsse, ist nicht zu erbringen. Da vielmehr jener Urgrund zugleich der Einheitsgrund von Geist und Natur sein soll, so lässt sich ganz mit dem gleichen logischen Rechte behaupten, dieser Einheitsgrund sei weder Geist noch Natur, sondern ein, beide nur als Möglichkeiten in sich enthaltendes Drittes (absolute Indifferenz). Bestimme ich den Urgrund also trotzdem als Geist, so ist diese Bestimmung einem Werthurtheil über das Verhältniss des Menschengeistes zur Natur entlehnt. Eben darum ist aber der Gedanke des absoluten Geistes keineswegs bloß mittelst der *via causalitatis*, sondern mittelst der *via eminentiae* gewonnen, er ist also seinem Ursprunge nach eine analogische Vorstellung, welche ich nachher mittelst der *via negationis* von dem ihn anhaftenden Menschenähnlichen zu befreien suche. Wenn Biedermann mir also einwendet, nicht Urbild, sondern Urgrund sei das metaphysische Problem des Gottesbegriffs, so erinnere ich, dass er ja thatsächlich dieses Problem ganz ebenso bestimmt wie ich: Alles was am Menschen sein Geistsein ausmacht, will auch er vom absoluten Geiste prädiciren, Alles was an ihm das Moment der Endlichkeit ausmacht, will er ferngehalten wissen. Was ist das Anderes, als dass der Inhalt des *via causalitatis* gewonnenen Begriffes „Urgrund“ einerseits *via eminentiae*, andererseits *via negationis* bestimmt wird, dass also alle positiven Aussagen über den absoluten Geist *via eminentiae* (Urgrund = Urbild) erreicht, alles Endliche an ihm aber *via negationis* eliminirt werden soll.

Nun weiss ich recht gut, was Biedermann hiergegen erwidern wird. Der absolute Geist, sagt er, ist Geist aber nicht ein Geist. Das was an dem Menschen sein Geistsein ausmacht, ist seine Vernunft, die logische Noth-

wendigkeit seines Denkens. Und nur diese unpersönliche Vernunft, nicht aber die Analogie des persönlichen Geisteslebens dürfe vom absoluten Geiste ausgesagt werden. Aber hier deckt sich wieder nur das Schwanken in Biedermann's Gottesbegriff auf. Wo er die „sinnliche Vorstellung“ vom Urbilde ablehnen will, denkt er seinen absoluten Geist als unpersönliche Vernunft, d. h. als logische Nothwendigkeit alles Geschehens; wo er dagegen den religiösen Gehalt der Gottesidee positiv entwickelt, ist ihm jener absolute Geist doch wieder lebendig sich selbst bethätigendes Subject d. h. das Urbild des Menschengeistes. Nur die mythologische Hypostasirung des Hegel'schen Begriffs lässt ihn beiderlei Aussagen für identische nehmen. Dies ist der Grund, warum ich das „Problem des Gottesbegriffs“, den „Begriff des absoluten Geistes“, nicht in der Biedermann'schen Weise „wissenschaftlich“ zu lösen vermag. Ich halte mich dafür einfach an das, was sich als Consequenz der oben gewonnenen Einsicht über den psychologischen Ursprung jenes Begriffs ergeben hat.

Aber freilich das Urbild des vollkommenen Geisteslebens können wir mit unserm Denken nicht ausdenken. Ich muss eine absolute Intelligenz, einen absoluten Willen statuiren, wenn ich den Urgrund unsres Geisteslebens wirklich als geistig denken soll. Die Ausdrücke „Intelligenz“ und „Wille“ sind via eminentiae der Analogie des Menschengeistes entlehnt, also bildliche; mit dem Prädicate „absolut“ fordere ich via negationis die endliche Beschränktheit unsres Denkens und Wollens hinwegzudenken. Aber ich habe damit nur eine rein formale Bestimmung gewonnen. Unsere Verstandesbegriffe reichen nicht aus, uns eine Intelligenz ohne einzelne Wissensacte, einen Willen ohne einzelne Willensacte zu verdeutlichen. Weil der Erkenntnissapparat, mit welchem wir arbeiten müssen, unsrer räumlichen und zeitlichen Anschauung entsprungen ist, können wir die Möglichkeit eines reinen d. h. nicht räumlich und zeitlich bedingten Wissens und Wollens nicht einsehn. Versuchen wir es doch, eine Vorstellung davon zu entwerfen, so entstehen nothwendig Widersprüche, nicht

weil der Begriff eines absoluten Wissens und Wollens an sich selbst einen Widerspruch in sich schliesse, sondern weil unsere Vorstellung immer nur eine bildliche ist. Wir können aus unsern Anschauungsbildern die räumliche und zeitliche Bestimmtheit nun einmal nicht eliminiren. Unendliche Intelligenz und unendlicher Wille sind also unvorstellbare Gedanken, keine undenkbaren Vorstellungen. Nur besteht ihre Denkbarkeit lediglich darin, dass wir eine Formel aufstellen können, welche wenn auch nur negativ dasjenige, was bei der Uebertragung der Analogie des menschlichen Wissens und Wollens auf das Absolute eigentlich gemeint ist, uns zum Bewusstsein bringen soll. Erkennbar ist darum ein absolutes Wissen und Wollen für uns nicht; denn dazu wäre eine widerspruchslose Vorstellung und eine vollständige Bestimmung der Merkmale erforderlich, wodurch sich die Vorstellung eines absoluten Wissens und Wollens von der eines endlichen Wissens und Wollens unterscheidet. Dass wir uns trotz dieser Schwierigkeiten genöthigt finden, den Begriff eines unendlichen Geistes aufzustellen, liegt in dem Werthe, den derselbe für die ideale Anschauung unsrer Welt und unsres eignen Lebens hat. Diesen Werth aber behauptet er unbeschadet der Einsicht, dass wir von einem absoluten Geist nur in inadäquaten Bildern oder dann in abstracten Formeln von lediglich negativem Inhalte zu reden vermögen. Müssen wir uns gleich bescheiden, dass alle positiven Aussagen, eben weil sie nur bildliche sind, kein wirkliches Wissen begründen, so können wir doch trotz ihrer Unvollkommenheit von ihnen nicht loskommen. Werden aber jene Bilder, welche der Verstand als inadäquat erkannt hat, eben nicht als objective Wahrheit, sondern nur als für uns unentbehrliche Stellvertretung der unbekannten Wahrheit geltend gemacht, so folgt, dass von einem Postuliren des kritisch aufgelösten überall keine Rede sein kann.

Hiermit wird schliesslich wol auch das was ich über die „Persönlichkeit Gottes“ gesagt habe, in sein richtiges Licht treten. Auch dieser Ausdruck ist ein analogischer.

Die Vorstellung eines persönlichen Gottes wird widersprechend, wenn ich die Analogie mit einer menschlichen, also nach Raum, Zeit und Causalität begrenzten Persönlichkeit, wenn auch ins Ungeheure gesteigert, in positiven Aussagen durchzuführen suche. Aber der Gedanke, den ich mit jenem bildlichen Ausdrucke im Sinne habe, ist damit noch nicht als ein widerspruchsvoller erwiesen. Es ist der Gedanke einer absoluten Intelligenz und eines absoluten Willens, der mir in der persönlichen Beziehung des unendlichen Weltgrundes auf das persönliche menschliche Geistesleben praktisch-religiöse Bedeutung gewinnt. Diese praktisch-religiöse Bedeutung des Gedankens soll die „Persönlichkeit Gottes“ vergegenwärtigen. Eine objectiv-wissenschaftliche Aussage über das Wesen Gottes an sich als „absolute Persönlichkeit“ habe ich damit nicht gewonnen. Aber der specifisch-religiöse Werth, welcher der Idee der Persönlichkeit Gottes beizumessen ist, macht es erklärlich, dass die religiöse Sprache diesen Ausdruck niemals wird missen können. Andererseits ist grade diese specifisch-religiöse Bedeutung des Wortes der Grund, warum ich es lediglich der religiösen Sprache vorbehalten wissen, in der philosophischen Speculation aber lieber andere Ausdrücke gebrauchen will, wenngleich ich anerkenne, dass das Wort öfters auch in demselben allgemeinen Sinne gebraucht wird wie absolutes Subject oder absoluter Geist. Dass das Menschenartige in der Vorstellung der Persönlichkeit Gottes stärker in die Augen fällt, als in der des absoluten Geistes oder absoluten Subjects, ist hierbei von untergeordnetem Belang. Denn es handelt sich hier nur um relative Unterschiede. Allerdings soll ja die an der religiösen Bildersprache geübte Verstandeskritik nicht bloß dazu dienen, das Bild von dem unter dem Bilde Gemeinten logisch zu unterscheiden, sondern sie soll uns auch in den Stand setzen, überall die als minder bezeichnend erkannten Bilder mit den relativ angemessensten zu vertauschen. Nur meine ich, dass uns der bildliche Ausdruck „Persönlichkeit Gottes“ grade dort unentbehrlich sei, wo es gilt den Thatbestand der religiösen Erfahrung

zu beschreiben. Demgemäss habe ich namentlich in der Eigenschaftslehre überall, wo es galt den speculativen Gehalt der verschiedenen göttlichen „Eigenschaften“ zu bezeichnen, aufs Energischste geltend gemacht, dass Gott nicht als menschenartiges Einzelwesen zu denken sei. Wo es sich aber um die jenen Aussagen über göttliche Eigenschaften zu Grunde liegenden religiösen Erfahrungsthatsachen handelt, habe ich ebenso entschieden betont, dass das göttliche Wirken, Wissen und Wollen in seiner Immanenz im menschlichen Geistesleben wirklich auf zeitliche Weise, als eine Vielheit besondrer göttlicher Gnadenwirkungen, besondrer göttlichen Wissens- und Willensacte erfahren werde. Wer in diesen beiden Reihen von Aussagen ein nachträgliches Postuliren des kritisch Aufgelösten entdecken wollte, bewiese nur, dass er den Grundgedanken meiner Gotteslehre nicht richtig erfasst hätte. Ich bin hierin im Grunde nur dem eigenen Beispiele Biedermanns gefolgt. Was mich aber von Biedermann trennt, ist lediglich die Differenz über die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens an sich; dagegen besteht zwischen uns weder über die Ergebnisse der Verstandeskritik, noch über die Stellung des speculativen Problems, noch über den religiösen Gehalt der dogmatischen Aussagen irgendwelche erhebliche Differenz. Daher kommts, dass diese Verschiedenheit unsres philosophischen Standpunkts in den einzelnen negativen und positiven Ausführungen nirgends zum Vorschein kommen will. Es ist in allem Wesentlichen derselbe Gedankengehalt, den Biedermann als exacte wissenschaftliche Wahrheit, ich als einheitliche auf dem Thatbestand unsrer äussern und innern Erfahrung aufgebaute Weltanschauung geltend mache. Und darum kann ich trotz unsrer philosophischen Differenz am Schlusse noch einmal unsern weitreichenden theologischen Consensus betonen. Ich denke, auch Freund Biedermann wird darauf einschlagen, dass wir wie bisher so auch ferner in dem grossen theologischen Kampfe unserer Zeit als treue Waffengeführten Schulter an Schulter kämpfen wollen.

Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart.

Von

Dr. Ernst Katzer,
Archidiaconus zu Pirna.

II.

Der moralische Gottesbeweis nach Herbart.

Kantianer nennt sich Herbart selbst, wenn auch nicht „aus den Zeiten der Kategorien und der Urtheilskraft“, sondern vom Jahre 1828, und die Verwandtschaft zwischen beiden tritt in der praktischen Philosophie, so verschieden ihre Lehren in derselben sonst sind, am ersichtlichsten hervor in ihren Aufstellungen über die Beziehung der Moral zur Religion und im Zusammenhange damit über den moralischen Gottesbeweis.

Zwar hat sich Herbart nur gelegentlich an verschiedenen Stellen seiner Werke über die Religion geäußert und es findet sich bei ihm nur eine einzige grössere, ein Ganzes bildende Abhandlung von circa 15 Seiten „über das Bedürfniss der Religion“ im IV. Capitel seiner „Encyklopädie der Philosophie“. ¹⁾ Aber gerade hier spricht er, ganz wie es von Kant geschehen ist, die Meinung aus dass Religion und Moral in nothwendiger Verbindung mit einander stehen, indem er die Aufgabe der Ersteren in die drei Punkte setzt: „den Leidenden zu trösten, den Verirrten zurecht zu weisen, den Sünder zu bessern und

1) II, 56—71. — Herbart's Schriften sind nach der Ausgabe von Hartenstein von 1850 citirt.

dann zu beruhigen“. ¹⁾ Die Moral ist ihm der Masstab der Religion; niemals stehen die religiösen Begriffe des Menschen höher, als seine moralischen; beide sind in so entschiedener Wechselwirkung mit einander, dass mit der sich veredelnden Gesinnungsart auch die Religion reiner und edler wird. ²⁾ Beweise hierfür liefert die Geschichte. „Die Sitten der Zeit und des Landes zeigen sich am meisten in Tempeln, Kirchen und Moscheen. Der Stempel der Zeit prägt sich am kenntlichsten aus in den Bildern des Ewigen.“ ³⁾

Nach Herbart fällt die Moral unter denjenigen Theil der Philosophie, den er mit dem allgemeinen Namen „Aesthetik“ bezeichnet. „Unter dem Namen Aesthetik aber stellt man die verschiedensten Betrachtungen über das Schöne und Hässliche zusammen.“ ⁴⁾ Sie beschäftigt sich mit denjenigen Begriffen, bei denen das Denken nicht mit der blossen logischen Verdeutlichung zufrieden sein kann und die (statt wie die der Metaphysik eine Veränderung nothwendig zu machen und verdeutlicht, resp. berichtigt werden zu müssen) „einen Zusatz in unserm Vorstellen herbeiführen, der in einem Urtheil des Beifalls oder Missfallens besteht“. ⁵⁾ Der Grundunterschied der Aesthetik und Metaphysik, der beide gänzlich von einander trennt, besteht darin: 1) dass es sich in der Metaphysik handelt um das Sein, in der Aesthetik nur um Urtheile des Beifalls oder Missfallens (um das Sollen); 2) dass in der Ersteren die Rede ist von dem Einfachen (Realen), in der Letzteren von Verhältnissen, bei denen natürlich niemals Ein Einfaches in Betracht kommen kann; denn sobald die Elemente dieser Verhältnisse einzeln genommen werden, sind sie vollkommen gleichgültig. ⁶⁾ Weiter ist zu beachten, dass in die Aesthetik Gegenstände der Begierde keinen Eingang finden können, weil dann ein Urtheilen nicht mehr möglich ist. ⁷⁾ Das Vorgestellte beim Geschmacksurtheil muss vollendet vorgestellt wer-

1) II, 57. I, 159. 2) II, 65. 3) IV, 612. 4) I, 41.

5) I, 49. 6) III, 381. VIII, 25. 7) VIII, 15.

den, wodurch es sich vom Begehrten unterscheidet, und muss von der Beschaffenheit sein, dass es zu denken giebt, muss auch ein Gegenstand der Erkenntniss sein können, wodurch es sich vom Angenehmen unterscheidet, welches „immer nur gegenwärtig bleibt in augenblicklichen Gefühlen“. ¹⁾ — Die Bedingung des Gefallens ist Einstimmung, Harmonie, die Ursache des Missfallens Widerspruch, Disharmonie; die ästhetischen Urtheile selbst aber sind unbedingt ursprünglich, unwillkürlich, ohne dass weiter gefragt werden könnte nach einem Beweis ihrer Richtigkeit, ohne dass sie überhaupt einer besondern Begründung noch bedürften. ²⁾

Ausser andern Verhältnissen können nun auch Willensverhältnisse Gegenstand der (ästhetischen) Beurtheilung sein und so hängt die Ethik unmittelbar zusammen mit der Aesthetik (diese in dem weitesten Sinne genommen mit Ausschluss des Angenehmen und Unangenehmen). ³⁾ Das moralische Urtheil enthält allemal ein vorhergehendes ästhetisches, und nur dadurch unterscheiden sich beide von einander, dass das Letztere (ästhetische) weder zu einem Vorsatz zu führen braucht, noch überhaupt gefällt werden muss, während die Urtheile über Willensverhältnisse zu einem Vorsatz führen und unvermeidlich stattfinden müssen; „denn das Wollen kann man nicht aufgeben; es ist der Sitz des geistigen Lebens“. Die Urtheile über die Willensverhältnisse sind selbst willenlos. Kant irrte, indem er bei seiner Forderung der Autonomie die absoluten ästhetischen Urtheile verwechselte mit einer absoluten Selbstbestimmung, das Willenlose mit dem Willen selbst. ⁴⁾ Die Autonomie kommt

1) I, 127. VIII, 17. 18.

2) II, 74. 88. Vgl. auch Hartenstein, Ethik, S. 42.

3) II, 406.

4) Herbart sagt in dieser Beziehung: „Man setze einen Willen A, welcher gebietet einem andern Willen B; gleichviel ob A und B beide in Einer Person vereinigt vorkommen, oder in verschiedenen Personen. Welches ist nun die Autorität des A, und warum ist B ihr untergeordnet? Worin liegt die Verpflichtung des B gegen A?

nur der willenlosen Billigung und Missbilligung zu. Dass Kant dies übersah und den erwähnten Irrthum beging, lag darin, das er ein einziges Princip für die Sittlichkeit suchte, während mehrere sittliche oder praktische Ideen sich ergeben.¹⁾ Diese Ideen sind fünf je nach den Verhältnissen von Willen, die möglich sind: 1) die Idee des Rechts, hervorgegangen aus dem Verhältniss zweier oder mehrerer wirklicher Willen, die unabsichtlich auf einander treffen, wobei der Streit missfällt, die Einstimmung gefällt; 2) die Idee der Billigkeit oder Vergeltung aus dem Verhältniss zweier wirklicher Willen, von denen der Eine absichtlich auf den Andern sich richtet, wobei die That als Störerin missfällt und der Tadel erst dann aufgehoben ist, wenn dem Thäter das gleiche Quantum Wohl oder Wehe (das von ihm ausging) wieder zu Theil geworden ist; 3) die Idee des Wohlwollens aus dem Verhältniss zwischen einem wirklichen und einem gedachten Willen, wobei die Uebereinstimmung beider gefällt unter der Voraussetzung, dass sie gut sind, d. h. den übrigen sittlichen Ideen entsprechen; 4) die Idee der Vollkommenheit aus dem Verhältniss verschiedener (sittlicher) Willen unter einander, wobei der stärkere gefällt vor dem schwächeren; und 5) die Idee der

Ein Unterschied ist hier vorhanden und nicht blos ein starker, sondern gerade derjenige Unterschied, auf welchem der Begriff der Pflicht beruht; so dass, wenn Pflicht das erste Princip der Sittenlehre sein soll, dann eben dieser Unterschied ursprünglich klar und gewiss sein muss.“ — Aber wenn man auch von der Erzeugung der praktischen Ideen noch nichts weiss, welche dem gebietenden Willen A die Autorität geben, so kann man wenigstens auf der Stelle folgenden höchst leichten, negativen Schluss machen: Ein Grund des Unterschieds zwischen A und B wird gesucht; darin aber, dass A ein Wille ist, liegt vielmehr die Gleichheit des A mit B; denn B ist auch ein Wille. Nun kann der Unterschied nicht aus der Gleichheit folgen, also kann A nicht deshalb die Autorität, welcher B sich fügen soll, besitzen, weil A ein Wille ist; sondern wenn A in der That solchen Vorzug hat: so ist der Grund des Vorzugs kein Wille; er ist willenslos. .

1) I, 57. II, 52.

innern Freiheit, die Uebereinstimmung des Willens mit der sittlichen Einsicht.¹⁾ Diese Ideen tragen „den Stempel eines unvermeidlichen Verhängnisses an sich“, der Mensch kann dem sittlichen Urtheile nicht entgehen. Das Sittlich-Schöne ist etwas durchaus Ursprüngliches und Selbstständiges.²⁾ Harmonische Willensverhältnisse müssen gefallen und disharmonische missfallen. Entspricht der Wille dem sittlichen Urtheile nicht, dann entsteht „Aufruhr in der Brust des Menschen“. Die Ideen an und für sich sind zwar machtlos, das Missfallen hat keine Kraft (VIII, 57. 77); aber deswegen sind sie nicht wirkungslos. Wir können nicht bei dem blossen ästhetischen Urtheile stehen bleiben sondern allemal wirkt dasselbe moralisch als Triebfeder auf den Willen (II, 80. 81.). Dieses unbedingte, unvermeidliche Urtheil³⁾, das über die Willensverhältnisse ergeht, ist das nicht weiter zu erklärende oder zu beweisende Faktum im Menschen⁴⁾, und hierin hat Kant mit seinem Faktum der Vernunft Recht, dass es nicht weiter sich begründen lässt und dass nur die Form es ist, nicht die Materie, welche den Willen sittlich bestimmt. Nur „entging dem grossen Manne die ästhetische Form der Willensverhältnisse und so machte er fälschlicher Weise die blossе Form der allgemeinen Gesetzgebung zum Princip seiner Sittenlehre, so dass es seinem Moralgesetz an Inhalt gebrach. Das aber bleibt sowohl Kant's als auch Fichte's Ruhm, dass sie mit Nachdruck den praktischen Empirismus bestritten haben“⁵⁾, und von dem Erstern nur der ein guter Wille genannt wird, der nicht durch ein Object des Begehrens bestimmt ist.⁶⁾

1) II, 44. VIII, 74. — Herbart zählt die Ideen in umgekehrter Reihenfolge auf; doch erscheinen sie in der angegebenen Folge verständlicher. Die Frage ob die Zahl derselben zu verringern oder zu vermehren sei, gehört nicht in den Bereich des hier zu Besprechenden. — Thilo, Kurze pragmatische Geschichte der neuern Philosophie. S. 389 ff.

2) V, 158. VIII, 24. VIII, 30. 42. 43. 48. 50. II, 350.

3) IX, 176. 4) III, 61. 5) VIII, 210. IX, 250. VIII, 404.

6) VIII, 255.

Aber in zwei Punkten seiner Sittenlehre ist Kant im Irrthum: in der Lehre vom „radikalen Bösen“ und in der von der „transcendentalen Freiheit“. Das Böse hat keinen übernatürlichen Ursprung. „Gutes und Böses sind nicht Begriffe der Erkenntniss, sondern der Beurtheilung“. ¹⁾ Das Böse liegt auf psychologischem Gebiete, es ist eine Schwäche, „ein Mangel an besonnener Reflexion“, wodurch Irrthum beim sittlichen Urtheile entsteht, ein falscher Geschmack; es hat seinen Ursprung entweder „in der Rohheit, die der Bildung vorangeht, oder in der Verwilderung, die ihr nachfolgt“. ²⁾ Die Sittlichkeit entsteht nicht in einem Gusse, sondern allmählig.

Darum ist auch die Freiheit als eine wachsende zu betrachten. Die moralische Unfreiheit besteht darin, dass trotz der Anerkennung des Guten, dennoch Trägheit, Vorurtheil und andere Untugenden die bessern Gedanken gefangen halten. ³⁾ Je mehr der Mensch diesen Hindernissen zu widerstehen vermag und seinen Willen in Uebereinstimmung bringt mit der (sittlichen) Einsicht, desto freier ist er. „Die Freiheit des Willens wird erworben, wie die Vernunft, und ist beschränkt, gleich dieser.“ ⁴⁾ Kant kam zu seiner transcendentalen Freiheit nur, um die Zurechnung zu erklären. ⁵⁾ Doch auf der einen Seite widerspricht die absolute Freiheit („einen Zustand von selbst anzufangen“ ⁶⁾ der Erfahrung ⁶⁾, auf der andern Seite führt die Kantische Freiheitslehre zum Fatalismus, der jedes Streben nach Besserung vergeblich sein lässt. ⁷⁾ Dazu kommt noch, dass dann, wenn die einzelnen Entschliessungen des Menschen als frei gelten sollten, dem Menschen kein Charakter zugesprochen werden könnte; denn alle seine Entschliessungen, alle seine Handlungen wären zusammenhangslos. ⁸⁾ Charakter besteht darin, dass Jemand gelernt hat, „sich nach Motiven zu bestimmen“. ⁹⁾ Kein

1) VI, 371. VIII, 117. 2) IX, 114. VI, 372. IX, 359.

3) IX, 276. 4) I, 306.

5) Vgl. hierzu Kant, Kritik der reinen Vernunft, III, 383. 384.

6) VIII, 307. 7) I, 59. 8) I, 211. 9) IX, 120.

Wille bestimmt sich selbst, keiner ist motivlos; der freie Wille aber ist der mit der Sittlichkeit übereinstimmende.¹⁾ Sonach ist praktische Freiheit bei Kant dieselbe, wie die innere Freiheit bei Herbart und nur wegen der transcendentalen wird er von ihm angegriffen und zwar, wie sich unten zeigen wird, mit vollkommenem Rechte.

In dem Punkte allein ist Kant gegen Herbart in Schutz zu nehmen, dass ihm von diesem entgegen gehalten wird und zum Vorwurf gemacht, dass „er vom Sollen aufs Können schliesst, als ob mit dem Beweise, dass man nicht könne, auch der Beweis geführt wäre, dass man nicht solle“. Denn „wenn man sich in einem Beweise auf einen Satz beruft, so muss nicht gerade auch die Umkehr dieses Satzes erwiesen sein, sondern nur dann erst, wenn die Richtigkeit dieses Satzes durch die seiner Umkehr erwiesen wird.“²⁾ Kant aber sagt nicht, dass deshalb aus dem Sollen in der Moral das Können folge, weil da, wo man nicht könne, auch das Sollen unmöglich sei, sondern deshalb, weil das Sollen, das Moralgesetz überhaupt, bedeutungslos wäre, wenn, abgesehen von den einzelnen Fällen und von der Schwäche des Menschen, im Allgemeinen eine Erfüllung desselben als unmöglich erkannt würde. Herbart geht bei seinem Vorwurfe gegen Kant aus von den einzelnen Fällen und von den Grenzen der menschlichen Kraft, Kant aber redet von der Thatsache des Moralgesetzes an sich und setzt, wobei er übrigens in vollkommener Uebereinstimmung mit Herbart sich befindet, auf Grund dieser Thatsache die Erfüllbarkeit des Moralgesetzes überhaupt voraus. Es handelt sich für ihn nicht um das psychologische Können, sondern um die ganze Möglichkeit der Moral und die Ausführbarkeit ihrer Gesetze. Ein Gesetz, das nicht erfüllt werden kann, ist sinnlos. Wären die praktischen Ideen nur hohe Ideale, die zu keiner Zeit erreicht, auch nur annähernd erreicht werden könnten, welche Bedeutung würden sie dann

1) VIII, 123.

2) Drobisch, Religionsphilosophie, S. 108. 109.

haben? Zwar würden sie immer für sich gefallen; aber zusammengedacht mit der Welt, als in ihr vorhanden, ohne je erfüllt werden zu können, riefen sie den grössten Widerspruch, das höchste Missfallen hervor, bei dem man doch unmöglich stehen bleiben könnte. Oder wollte man dies annehmen, sollten die Ideen in gar keinem Zusammenhange mit dem Können stehen, dann hörten sie auf praktische zu sein.

Der Werth der praktischen Ideen hängt nicht ab von dem Können im einzelnen Falle, aber doch ganz gewiss von dem Können überhaupt, und nur dieses ist von Kant behauptet; denn ohne das Können wären die sittlichen Ideen allerdings nur „Hirngespinnste“. — Herbart sagt auch, dass wir bei dem „blossen ästhetischen Urtheil über uns selbst“ nicht stehen bleiben können, wie schon oben erwähnt wurde.¹⁾ Können wir dies aber nicht, und muss das Wollen zu den praktischen Ideen hinzutreten, so ist es auch nothwendig, für dieses Wollen auf das Können zu schliessen, weil das Wollen sonst kraftlos sein würde. Die Principien der Metaphysik und Ethik werden dadurch nicht vermengt. Dass dies auch nicht geschehen dürfe und trotz der etwaigen (im einzelnen Falle sich zeigenden) Unausführbarkeit doch die sittlichen Ideen in ihrem Werthe stehen bleiben, drückt Kant, mit Herbart übereinstimmend, in den Worten aus: „Ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber etc.“²⁾ Wenn bei dem Sollen der Ethik das Können gar nicht in Betracht kommen dürfte, würden allerdings wie Harms sagt,³⁾ nur „Optative“ übrigbleiben, auf welche keine Ethik sich gründen lässt. Hier zeigt sich in der Herbartischen Ethik entschieden ein Mangel, der darin besteht dass das Bewusstsein der Verbindlichkeit zum Guten wohl angedeutet ist in der

1) II, 80. 81. 2) Kant, III, 536.

3) Friedrich Harms, Die Philosophie seit Kant, S. 560.

Stelle wo er davon redet, dass die ästhetischen Urtheile zu Triebfedern werden, aber nicht bestimmt genug hervorgehoben wird. Herbart's ganze Polemik gegen Kant hat ihren Hauptgrund darin, dass er das ästhetische Urtheil beeinträchtigt glaubt durch die scharfe Forderung des Thuns (und darin eingeschlossen: des Könnens); aber im Grunde bleibt doch die Wirkung der sittlichen Ideen dieselbe, ob wir sie nun ableiten von der „sanften Führung“, die von ihnen ausgeht oder von der „gewaltsamen Nöthigung“ durch sie. Der Unterschied liegt hier mehr in dem Ausdruck und der „zufälligen Ansicht“, als in der Sache, und die Ideen an und für sich bleiben unangetastet.

Herbart selbst macht, wie auch die spätere Ausführung noch bestimmter zeigen wird, den Schluss vom Sollen aufs Können, oder hält ihn doch für nothwendig indem er ausdrücklich hervorhebt, dass der religiöse Glaube wurzelt in dem moralischen Bedürfniss.¹⁾ Die Abhängigkeit in welcher der Mensch sich und Andere sieht, die gegenseitige Theilnahme, welche dadurch geweckt wird, führt ihn zur Religion, und genauer gesehen, haben Glauben und Moral eine gemeinschaftliche Quelle: das ästhetische Urtheil.²⁾ In der nothwendigen Verbindung beider aber empfängt die Moral durch die Religion Verstärkung und tritt durch sie in's Licht, und umgekehrt findet der Glaube in den praktischen Ideen seine rechte Bestimmung und seine Grenzen, ohne in das Gebiet der Metaphysik hinüberzutreten.³⁾ Daserinnert wieder unwillkürlich an Sätze Kant's gleich dem: „Moral führt unumgänglich zur Religion“,⁴⁾ und stimmt vor Allen darin mit ihm überein, dass mit der Verweisung des Gottesbegriffs an die praktischen Ideen jede theoretische Erkenntniss des höchsten Wesens abgewiesen wird. Ueber die Bedeutung der Moral für die Religion sind beide Philosophen demnach ganz derselben Ansicht, wenn sie auch da und dort abweichen in

1) II, 297.

2) I, 157. X, 56. 57. XII, 100. III, 354.

3) IV, 519. 4) Kant, VI, 100.

der Art und Weise, wie sie Moralische und Religiöses in gegenseitige Beziehung setzen.

Ein strenger Beweis aus der Moral für das Dasein Gottes ist bei Herbart, da er mehr aphoristisch über die Religion sich ausgesprochen hat, leicht erklärlicher Weise, nicht zu finden. Doch die Materialien des Beweises sind vorhanden und ohne Schwierigkeit lässt sich aus denselben ein solcher in Herbartischem Sinne aufstellen. Von Anfang an aber zeigt sich dieser moralische Beweis von dem Kant's dadurch verschieden, dass Herbart zwar auch von einem „höchsten Gut“ redet, aber dieses ausschliesslich in der zweiten (oben angegebenen Kantischen) Bedeutung fasst: als die Verwirklichung der Moral oder des Guten in der Welt, die bei Kant wohl auch hindurchleuchtet, jedoch nicht zum alleinigen, festen Ausdruck gekommen ist, da von ihm die Glückseligkeit immer wieder herbeigezogen wird. Für Herbart ist diese nur von untergeordneter Bedeutung. Ueberhaupt muss, wie von ihm bemerkt wird, bei der Frage nach dem höchsten Gut unterschieden werden zwischen dem besten und dem ganzen, Alles umfassenden, Gut. Das höchste oder beste ist die Tugend; sie soll von den Menschen verwirklicht werden, und so ist „das höchste Gut die Vortreflichkeit der Gattung und das damit verbundene Wohlbsein“, ein „Cultursystem“, ist die sittlich organisirte (beseelte) Gesellschaft. Erweitert, in der allgemeinsten Bedeutung genommen, ist es „die gesammte Vernunftwelt“, die nicht blos in den Grenzen der Menschheit liegt, „eine societas hominum atque deorum“, die Herbart selbst dem Kantischen „Reich der Zwecke“ vergleicht, und die er sich denkt als eine Gemeinschaft der lebenden Menschen mit den Seelen der Verstorbenen, die durch Gott zur Einheit zusammengefasst ist.¹⁾ Das höchste Gut ist ihm das Ideal der sittlichen Vollkommenheit der menschlichen Gattung und, im weitesten Sinne, der Herrschaft des Sittlichen in der Welt überhaupt²⁾, kurz: die „ideale Welt“, die uns als Vorbild, als

1) IX, 430. 2) III, 132.

Muster und Ziel dient bei unserm sittlichen Streben,¹⁾ doch nicht zu verstehen im Sinne des Kantischen *mundus intelligibilis*, der Welt, welche den realen Hintergrund bildet zu der Welt der Erscheinungen, sondern im Sinne eines Reiches der Gedanken, in welchem die sittlichen Ideen als verwirklicht vorgestellt werden, während wir mitten im Leben um diese Verwirklichung noch bemüht sind und mit derselben sich entgegenstellenden Hindernissen zu kämpfen haben.

Von dieser Auffassung des höchsten Gutes aus lässt sich der moralische Gottesbeweis nach Herbart in der Weise führen, dass man sagt, die Moral selbst nöthige uns, die Möglichkeit einer solchen Verwirklichung des Guten und den einstigen Eintritt dieser Verwirklichung auf Erden anzunehmen. Soll der Mensch moralisch handeln, so muss er voraussetzen, dass dieses sein Handeln ihm gelingen wird, dass die Welt überhaupt von Gesetzen regiert werde, welche der Tugend nicht entgegen sind, sondern ihre Ausführung und Ausbreitung möglich machen. „Der Muth der Tugend würde zu Boden gedrückt werden, wenn sie an eine Wahrscheinlichkeit stiesse, der Weltplan sei ihr entgegen.“²⁾ Es wäre unmöglich zu dem Entschlusse zu gelangen, das Gute auszuführen, wenn man nicht an seine Ausführbarkeit glaubte. „Der moralische Mensch setzt mit Kant voraus, dass in der Welt das Gute die Oberhand habe.“³⁾ Er muss annehmen, dass die Menschheit überhaupt zu immer grösserer sittlicher Vollkommenheit sich fortbewege, um dadurch rechte Ermunterung zur Tugend zu empfangen. „Die Ueberzeugung wenigstens von der Möglichkeit des Fortschreitens ist nicht bloß eine gutmüthige Voraussetzung die man haben und entbehren kann nach Belieben: sondern, wenn von praktischen Postulaten die Rede ist, an die man glauben muss, um sittlich handeln zu können, so ist für das Leben gerade dieses Fortschreiten, und zwar in der Sittlichkeit nach ihrem allerstrengsten Begriffe, der

wahre und eigentliche Glaubenspunkt, welcher allein fähig ist, den Muth des Lebens zu halten und zu vermehren.“¹⁾ Darum ist die Lehre Kant's von dem „radikalen Bösen“ nur mit tiefem Bedauern zu betrachten, da durch dasselbe der Glaube an diesen Fortschritt unmöglich gemacht wird. Doch, indem man durch den Hinblick auf das Ideal einer moralischen Welt sich zur Tugend ermuthigen lässt, muss man sich hüten „diese Erde mit Füßen zu treten“, und etwa nur von der „Gemeinheit dieser Erde“ zu reden. Die Moral, „die praktischen Ideen“ hätten keinen Sinn mehr, wenn man sie ohne Boden lässt; wozu könnten sie dienen, wenn nichts nach ihnen zu behandeln ist? „Dieser Boden ist vielmehr in ihnen inbegriffen und vorausgesetzt; allen Ideen ist sehr viel Irdisches nothwendig.“ Der sittliche Fortschritt, die allmälige Verwirklichung des Ideals ist demnach nicht hauptsächlich in eine andere Welt zu verlegen, sondern schon für dieses Leben zu hoffen und zu erstreben. Dem ist schon darum ohne Weiteres beizustimmen, weil sonst immerhin das sittliche Streben erlahmen müsste und sich der Mensch leicht mit dem Dasein in einer anderen Welt trösten könnte, wo das erfüllt werden sollte, was hier auf der Erde doch als unerreichbar gedacht werden müsste. Deshalb braucht der Mensch mit seinen Gedanken sich nicht innerhalb der Grenzen der Gegenwart zu halten, vielmehr muss gerade hiervor die grosse Menge gewarnt werden.²⁾ Jeder hat nicht nur ein Bedürfniss, sondern auch „die Befugniss“ hinauszuschauen in die Zukunft. „Alles ladet dazu ein, was sich der Mensch als möglichen Ersatz seiner edeln Bestrebungen denken kann; Alles fordert dazu auf, was Andere, was der Staat, was die Menschheit Grosses und Schönes zu Stande gebracht haben.“³⁾ Niemand kann auf das Ungewisse hin handeln; gerade darum wird die Religion gefordert von der Moral, weil wir durch sie „im Glauben die Ergänzung unseres höchst unvollständigen Wissens um die Folgen unserer bestgemeinten Handlungen besitzen“.⁴⁾ Nur

1) VI, 371. 2) VIII, 401. 3) VIII, 400. 4) IX, 353.

sollen und dürfen diese Hoffnungen, dieser Glaube nicht ausarten in Schwärmerei. „Es kommt hier darauf an, dass man festen Boden unter sich habe und grillenhafte Missdeutungen vermeide. Nicht klein soll der Mensch in seinen eigenen Augen erscheinen, nicht bedeutungslos sein Thun oder Lassen. Nur aus grossen Erwartungen erfolgen grosse Anstrengungen; aber auch nur begründete Erwartungen vermögen auf lange Zeit und vollends bei wechselnden Umständen den Muth anhaltend zu tragen, und nach jeder nöthigen Erholung zu erneuern.“¹⁾ Nur diese Ermuthigung aus dem Glauben an eine moralische Weltordnung, an einen Gott, der sie herbeiführt und aufrecht erhält, an eine Vorsehung, die den Schwachen stützt, den Irrenden auf den rechten Weg führt, ist nothwendig für die Moral. Eine Einsicht in den Weltplan verlangt sie nicht und braucht sie nicht. „Der Glaube verlangt keinen Weltplan zu wissen in dem Sinne, als ob ein solcher erst müsste in bestimmten Umrissen vorgelegt werden, damit man sich entschliesse auf ihn einzugehen.“ Man weiss ohnehin, dass man Zeit, Ort, Gelegenheit zum Handeln nicht wählen könnte, daher verlangt man schon nicht mehr bestimmt zu wissen, wie eins ins Andere eingreife; es genügt, nur überhaupt das Zusammentreffen aller moralischen Wirksamkeit und eine Beschleunigung dessen, was überhaupt geschehen soll, annehmen zu dürfen.²⁾ Aber wichtig ist es für den Glauben, „die Menschheit nicht im Allgemeinen als versunken zu betrachten, sondern ihr ein beständiges Fortschreiten von jeher, welches wenigstens die Rückschritte übertreffe, beilegen zu dürfen“. Durch solche Ueberzeugung wird aber der Mensch nicht nur in seinen sittlichen Entschlüssen befestigt und zur That ermuntert, um den ihm drohenden Hindernissen zu widerstehen. Er lernt nicht nur sich selbst als einen Theil der Gemeinschaft ansehen „und seine Tugend als Bruchstück eines grösseren Ganzen“,³⁾ das durch die Anderen ergänzt werden muss; er lernt nicht nur, dass er als Individuum

1) VIII, 401. 2) VIII, 395. 3) IX, 430.

„in der Gesammtheit verschwinden muss“,¹⁾ dass er nicht, wie die Kantische Formel lautet: „sich selbst zum Zwecke machen soll“, sondern hoffend und strebend hinschauen auf das Ganze. Durch die Religion, durch den Glauben an ein die Weltordnung bestimmendes höheres Wesen entsteht auch für die Sittlichkeit „eine neue und starke Verantwortlichkeit“. Das Sollen wird ausgestattet mit einer mächtigen Autorität,²⁾ die auf die Entschlüsse und Handlungen des Menschen einwirkt und die namentlich von Bedeutung ist für die grosse Masse, welche zur klaren Erkenntniss der sittlichen Ideen noch nicht sich hindurch gearbeitet hat.

Hiermit ist der Uebergang gezeigt zu der anderen Wendung, die nach Herbart dem moralischen Gottesbeweise noch gegeben werden muss, indem für die Thaten der Menschen eine Vergeltung gefordert wird. Wie Herbart in seiner Ethik sagt: „die unvergoltene That führt den Begriff einer Störung mit sich, die durch die Vergeltung getilgt werden muss.“³⁾ Das sittliche Urtheil des Menschen findet nicht eher Beruhigung, das Missfallen wird nicht eher beseitigt, als bis die Thaten alle, die guten wie die bösen, vergolten, die durch sie bewirkten Störungen aufgehoben sind. Je mehr nun hingesehen wird von dem Einzelnen auf das Ganze, desto schwieriger ist es, einen solchen Ausgleich, wie die Ethik ihn fordert, als möglich zu denken, ohne zugleich ein höheres Wesen anzunehmen, von welchem die Vergeltung ausgeht. Einmal steht es nicht in des Menschen Macht, da, wo sein Missfallen durch unvergoltene Thaten erregt wird, oder erregt werden würde, den nothwendigen Einklang wieder herzustellen. Das andere Mal fehlt es dem Menschen an der Schärfe des Blickes, um den Grad der ausgleichenden Wohl- oder Wehethat genau abzumessen. Das aber ist unbedingt erforderlich, weil sonst, wenn zu wenig oder zu viel vergolten würde, anstatt Harmonie herbeizuführen,

1) VIII, 378: IX, 397.

2) II, 324. 3) I, 142.

von Neuem Missverhältnisse entstünden. Denn die Idee der Billigkeit oder Vergeltung „weist auf den Rückgang des gleichen Quantum Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Thäter hin.“ Auch könnte es leicht geschehen, dass, wenn von Menschen vergolten würde, Uebelwollen sich einmischte, namentlich wenn der Beleidigte dem Beleidiger das Maass des Ausgleichs zumessen sollte. Daher stellt die Moral das Postulat eines höheren Vergelters, dem der freie Blick, das umfassende Wohlwollen und die überall hinreichende Allmacht eigen sind. Auf diese Weise führt die Idee der Vergeltung zu dem Glauben, ja, zu der nothwendigen Forderung eines Gottes, und damit ist zugleich die Hoffnung auf Unsterblichkeit verbunden. Diese Folgerungen ergeben sich mit Nothwendigkeit aus der Herbart'schen Ethik und werden von ihm selbst vollkommen unmissverständlich ausgesprochen in den Worten: „Noch eine andere Vorstellung vom Weltplan (als die eines Cultursystems als Einheit Aller, nicht als Summe, sondern als System) ergiebt sich, wenn Rechtsgesellschaft und Lohnsystem, in gewöhnlicher Verbindung, so hoch gesteigert werden, dass sie das Ganze umfassen. Hierher wird meistens die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele gedeutet; das künftige Leben ist alsdann für die Individuen die Zeit der Vergeltung.“¹⁾

Die Idee der Vergeltung aber giebt gleichzeitig ein Beispiel davon, wie die praktischen Ideen überhaupt zur Bestimmung des Gottesbegriffs dienen. Nur durch sie (die praktischen Ideen) ist eine solche Bestimmung möglich.²⁾ Eine Erkenntniss Gottes, eine metaphysische Bestimmung seines Begriffs aber ist unmöglich. „Das Wesen Gottes genauer zu bestimmen, vermag Niemand.“ Hier ergänzt die Religion durch die Moral, was der menschlichen Erkenntnisskraft fehlt und berichtigt zugleich die falschen Vorstellungen, die etwa durch schwärmerische Metaphysik oder sonstige Irrthümer hervorgerufen worden sind.³⁾ „Zu den religiösen Vorstellungsarten

1) VIII. 378. 2) IV, 615. V, 200. 3) IV, 519.

tritt die praktische Philosophie theils bestätigend theils berichtigend hinzu.“¹⁾ Die göttlichen Eigenschaften ergeben sich des (von Menschen zu fassenden) Begriffes von Gott am würdigsten und am richtigsten durch die praktischen Ideen. „In den göttlichen Eigenschaften ist die ästhetische Auffassung unverkennbar. Gottes Heiligkeit, Grösse, Güte, richtende und vergeltende Gerechtigkeit entspricht so unmittelbar den praktischen Ideen, dass sie daraus hätten gefunden werden können.“ Mit der gleichen Deutlichkeit und Entschiedenheit spricht Herbart denselben Gedanken in seinem „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie“ aus: „Die Idee von Gott enthält zuvörderst Weisheit und Heiligkeit, zusammengenommen innere Freiheit, dann Allmacht als höchste Vollkommenheit, reine und allumfassende Güte, das Wohlwollen, endlich Gerechtigkeit, insbesondere die sogenannte distributive, die nichts Anderes ist, als Billigkeit. — Mögen nun diejenigen, welche sich erlauben von den praktischen Ideen geringschätzig zu denken, es einmal versuchen, die vorbenannten göttlichen Eigenschaften aus der Idee von Gott herauszunehmen; mögen sie alsdann ihr Residuum ins Auge fassen! Entweder enthält es noch dieselben Grundgedanken, nur unter anderen Namen; oder es wird nichts übrig bleiben, als ein nackter, gleichgültiger theoretischer Begriff, wo nicht offenbare Schwärmerei.“²⁾ Dazu noch in der „Encyklopädie der Philosophie“: „Man redet Worte ohne allen Sinn, wenn man von Gott spricht, ohne ihn sogleich in demselben Augenblicke zu denken als den Heiligen, dessen Wille zur Einsicht stimmt; als den Erhabenen, dessen Macht am Sternenhimmel und in dem Wurm sich offenbart; als den Gütigen, welchen das Christenthum schildert; als den Gerechten, der schon im mosaischen Gesetze erkannt wird; als den Vergelter, vor welchem der Sünder sich fürchtet, so lange ihm nicht Gnade verkündigt wird.“³⁾

1) II, 61. 340. 2) I, 158. 159. 3) II, 304.

Ueber die theoretische Erkennbarkeit Gottes aber sagt Herbart in seiner Metaphysik: „die ästhetische und moralische Auffassung entbehren und durch irgend etwas Anderes ersetzen zu wollen, wäre ein vollkommen unge-reimtes Beginnen, welches Niemand in den Sinn kommen kann. Es fragt sich 'blos, ob ein theoretisches Wissen, oder auch nur ein theoretischer Gedanke dargeboten werden könnte, welchem die längst vorhandene ästhetische Auffassung möge abgewonnen werden? Allein wer darnach strebt, der erinnere sich an die Fabel von der Semele, die sich ihr Verderben erbat.“¹⁾ Die praktischen Ideen müssen benutzt werden, um nicht bei dem blossen „gleich-gültigen Urgrunde der Dinge“ stehen zu bleiben, sondern Gott in „festen Strichen zu zeichnen“.²⁾ Am nächsten liegen dabei die Ideen der Güte, sofern wir Gott als den Vater der Menschen betrachten, der Weisheit, in der Einsicht und Wille zusammenstimmen, und der unend-lichen Macht.³⁾ „Gott ist das reelle Centrum aller praktischen Ideen und ihrer schrankenlosen Wirksamkeit; der Vater der Menschen und das Haupt der Welt.“⁴⁾ Er ist das „Ideal der Tugend“; zu diesem Glauben werden wir nothwendig geführt durch die Moral, und so dient dieselbe bei Herbart wie bei Kant, zur Feststellung und nähern Bestimmung des Gottesbegriffs, welche der theoretischen Philosophie nicht möglich ist.

* *

Aehnlich, wie die Herbart's sind die Ausführungen über die Religion und deren Verhältniss zur Moral von Drobisch, Allihn, Thilo, Taute, die hier aus den Schülern und Nachfolgern Herbart's besonders hervorzu-heben sind zur willkommenen Ergänzung; von welchen der Letzte aber durch zu weit ausgedehnte und den Um-fang seines Buchs: „Religionsphilosophie vom Standpunkte der Philosophie Herbart's“ ungebührlich vergrössernde Be-

1) IV, 329. 330. 2) I, 278. 3) IV, 614. 617. 4) XI, 227.

trachtungen sich nicht gerade vortheilhaft von den Ueb-
rigen unterscheidet. Kurz und klar, und dem Gegen-
stande vollkommen entsprechend ist dagegen die Schrift
von Drobisch: „Die Grundlehren der Religionsphilo-
sophie“, und nicht minder anerkennenswerth sind die Ab-
handlungen von Allihn: „Ueber das Verhältniss der
Religion zur Moral“ und von Thilo: „Ueber Kant's Reli-
gionsphilosophie“. ¹⁾

Drobisch schickt in seiner Religionsphilosophie den
eigenen Ausführungen über den moralischen Gottes-
beweis eine kurze Kritik des Kantischen voraus, indem
er dessen Begriff vom höchsten Gut seiner Beurtheilung
unterwirft. Er meint, dass in der Darstellung dieses Be-
griffs die Kritik der reinen Vernunft insofern von der der
praktischen abweiche, als in der erstern das „höchste
Gut in beschränkterem Sinne genommen werde“, indem
hier die Glückseligkeit als darin bestehend gedacht werde,
dass Jeder für die Wohlfahrt des Andern Sorge durch
Erfüllung des moralischen Gesetzes und so die zur Glück-
seligkeit nöthige Befriedigung der Wünsche abhängig sei
nur von dem Wollen unserer Mitmenschen, nicht aber
zugleich auch von der Natur. Doch dem gegenüber
scheint es richtiger, anzunehmen, dass Kant in der Be-
stimmung des Glückseligkeitsbegriffs und damit des Be-
griffs vom höchsten Gute überhaupt geschwankt habe, wie
oben ausgeführt worden ist, diese Schwankung aber in bei-
den Kritiken zu finden ist. Was Drobisch als Beschrän-
kung in Bezug auf den Begriff der Glückseligkeit ansieht,
ist vielmehr eine Schilderung eines Systems der sich selbst
lohnenden Moral, des Reichs der Zwecke, oder nach
Herbart'schen Ausdrücken: der beseelten Gesellschaft,
des Ideals, das uns vorschweben soll; wovon sich An-
klänge auch in der Kritik der praktischen Vernunft

1) Thilo hat in der „Zeitschrift für exacte Philosophie“ von
Allihn und Ziller (später Flügel) verschiedene Abhandlungen über die
Religionsphilosophie des Deskartes, Leibnitz, Spinoza, Malebranche
und in Bd. V, Hft. 3 und 4 auch über die Kant's veröffentlicht.

finden.¹⁾ Ausserdem ist in den angeführten Stellen aus der Kritik der reinen Vernunft nicht nur von dem Verhalten der Mitmenschen, sondern ausdrücklich auch von der Natur die Rede, da es unmittelbar darauf heisst: „Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für Jedes besondern Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich Andere diesem Gesetze sich nicht gemäss verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Causalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältniss zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden, und die angeführte nothwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man blos Natur zu Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird.“²⁾ Hieraus, sowie aus den sonstigen Ausführungen Kant's geht hervor, dass er, wo er eine Wirkung der Natur für die Glückseligkeit der Menschen annimmt, das nur thut unter der Voraussetzung, dass zuvor moralisch auf die Natur von dem Menschen gewirkt werde und diese zu solchen Wirkungen sich nur fähig zeige, da er ausdrücklich hervorhebt, dass die Natur an und für sich gar keine besondere Veranstaltung zur Glückseligkeit des Menschen getroffen habe, sondern ihn ohne Rücksicht auf sein Wohl unter ihre Gesetze zwingt. Wo von Glückseligkeit, von Befriedigung der menschlichen Wünsche durch die Natur die Rede ist, wird von Kant auch immer Wirkung des Menschen auf die Natur und Zusammenstimmung derselben

1) So z. B. an den Stellen, wo von der Verpflichtung die Rede ist, das höchste Gut in der Welt zu befördern, oder von dem Reiche Gottes, in welchem nur Heiligkeit der Sitten Geltung hat, die für den Menschen in diesem Leben nicht erreichbar ist; überhaupt aber überall da, wo Kant betont, dass die einzige Bedingung der Glückseligkeit die Tugend sei.

2) Kant, III, 535.

zu dieser Wirkung zur Voraussetzung gemacht, und mit hin gilt diese Voraussetzung auch da, wo Kant von der Beförderung dieser Wohlfahrt durch Andere redet. Die Natur wird von ihm angesehen als zusammenstimmend nicht zu unserer Glückseligkeit, sondern zu unserem Streben nach Glückseligkeit, wobei immer eine Handlung auf die Natur unsererseits und eine Fähigkeit der Natur, diesem Handeln zu entsprechen, stattfinden muss. (Kant V, 65. 443.) Demnach wird in der von Drobisch angeführten Stelle kaum eine Beschränkung des Glückseligkeitsbegriffs zu finden sein.

Ganz gewiss richtig aber sind seine Bemerkungen gegen Kant, wenn er sagt, dass der Ausdruck: „das höchste Gut zu befördern“ etwas Unklares, „Geschraubtes und Gezwungenes“ habe. Derselbe hat einen bestimmten Sinn allein dann, wenn er nur auf die Befolgung des Moralgesetzes hindeutet. Gleichfalls zuzustimmen ist der Widerlegung des Kantischen Satzes, dass die Tugend ein ihrer Vollkommenheit proportionirtes Maass von Glückseligkeit fordere. „Der Lohn gebührt dem gemeinen Dienst, der allerdings für den, der ihn empfängt, auch eine Wohlthat ist, aber ohne Wohlwollen, gerade so wie auch der Lohn, der dafür gezahlt wird.“ Weder ist die Glückseligkeit eine der Tugend entsprechende Belohnung, noch bedarf die letztere überhaupt eines solchen Lohnes. Derselbe kann niemals der Tugend als Gesinnung gelten, sondern nur der That, und dann hat der Tugendhafte Belohnung sich nur gefallen zu lassen.¹⁾ Nur wird von Drobisch übersehen, indem er bemerkt: „hier möchte nun zuerst gefragt werden, ob nach Kant's strengen Begriffen von Tugend, nach welchen das moralische Gesetz durch blosse Annäherung gar nicht, sondern nur durch völlige Erfüllung befriedigt, der blos approximativen und fragmentarischen menschlichen Tugend also eigentlich gar kein Werth beigelegt wird, überhaupt noch von Ansprüchen auf Belohnung die Rede sein kann und darf“: dass Kant

1) Drobisch, S. 157. .

selbst über diesen Mangel an Ansprüchen anderwärts Andeutungen macht, so wie über die innere Zufriedenheit, die etwa als von selbst sich ergebender Tugendlohn aufgefasst werden könnte, fast ganz in dem Sinne von Drobisch sich ausspricht, was oben bei der Darlegung der Kantischen Lehre weiter ausgeführt worden ist.

Auch die Strafe, als gehörig zur Idee der Vergeltung ist von Kant an andern Stellen nicht unerwähnt gelassen, aber bei der Besprechung des höchsten Gutes jedenfalls deshalb nicht erörtert worden, weil sich's hier ihm ausschliesslich um das Gute, um den Standpunkt des Ideals handelte, nur um die rein positive Seite. Doch soll damit nicht behauptet werden, dass desswegen eine eingehendere Behandlung der Gerechtigkeitsidee bei Darlegung des höchsten Gutes nicht schicklich und wünschenswerth gewesen wäre. Sicher würde dann manches Schwankende in diesem Begriff von Kant eingesehen und entfernt worden sein. Die Hindeutung von Drobisch darauf aber: dass Kant, indem er sagte: „der rechtschaffene Mann müsse in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes, annehmen“, nahe daran gewesen sei, den Satz auszusprechen: „Es giebt keine Moralität ohne Religiosität.“ — Diese Hindeutung von Drobisch hierauf ist dahin zu erweitern, dass Kant den in diesem Satz enthaltenen Gedanken ganz bestimmt ausgesprochen hat in den Worten: „Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, ausser sofern sie der Moralität genau angemessen ausgetheilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligibeln Welt, unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen sammt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich der Vernünftige genöthigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als Hirngespinnste anzusehen.“¹⁾ Ueberhaupt spricht die ganze Begründung

1) Kant, III, 535. 536.

der Religion durch die Moral denselben Gedanken deutlich aus, und so kann von einer nur „zaghaften“ Hindeutung Kant's über die praktische Verbindung von Moral und Religion gewiss nicht gesprochen werden. Endlich ist noch zu bemerken, dass Drobisch den Kantischen Schluss in Bezug auf die Moral: „was wir sollen muss möglich sein“, ausdrücklich anerkennt und nur darauf aufmerksam macht, dass hier die „subjective Befähigung“ und die „objective Erreichbarkeit des Gegenstandes“ zu unterscheiden sei und beides zur Ausführung der Moralgebote gefordert werden müsse.

Von hier gehen die eigenen positiven Erwägungen von Drobisch aus. „Es ist keine blosse Willkür“, wie er sagt, „kein launenhafter Einfall, der den Willen des Redlichen auf das Gute lenkt“, sondern wir sollen das Gute thun; dieses Sollen ist aber nicht das Gebot „tyrannischer Willkür“, sondern der in unserm Innern sich ankündigende ursprüngliche Beifall, den wir der Sittlichkeit zu zollen uns unwillkürlich gedrungen fühlen. „In diesem Sinne kann man die sittliche Gesetzgebung autonomisch nennen.“¹⁾ Dieses „Sollen“ aber macht den Schluss auf die Möglichkeit der Ausführung allein sicher; denn sollte der Schluss von der Erfüllbarkeit und Verwirklichung des Guten nur vom Wollen aus gemacht werden, weil doch überall da, wo wir wollen, auch das Können vorausgesetzt wird von uns, dann könnte man auch auf eine immoralische Weltordnung schliessen vom Wollen des Bösen aus. Die Erreichbarkeit des Guten aber muss von dem Rechtschaffnen nothwendig vorausgesetzt werden, weil ohnedem „ein kräftiges, zuversichtliches Handeln unmöglich ist.“²⁾ Doch ist diese „Aussicht auf Erreichbarkeit“ nicht die Triebfeder des Handelns, weil der reine sittliche Charakter desselben nur in der ganz uninteressirten Werthschätzung des Guten bestehen kann. Das Ziel des sittlichen Wollens, als das „höchste Gut“ zerfällt in zwei Theile, in

1) Drobisch, S. 184.

2) Drobisch, S. 175.

die „Herrschaft des Guten in uns“ und in die „Herrschaft des Guten in der Welt“, d. i. eine moralische Welt. Diese muss man annehmen zum Zwecke der Moral: „Auf Glückseligkeit mag völlig Verzicht geleistet werden; aber, dass Recht und Gerechtigkeit auf Erden herrschen, das Verdienst seine Anerkennung, die schlechte That ihre Strafe finde, dass jeder seine Pflicht erfülle und so Liebe und Vertrauen die Menschen mit einander verbinde, die Summe des Guten sich unaufhörlich mehre, die des Bösen mindere, das muss der Redliche wünschen und hoffend von der Zukunft erwarten, wenn ihm nicht alle seine Anstrengung als Thorheit erscheinen soll.“¹⁾ Das erste, subjective, Element des höchsten Gutes, die Herrschaft des Guten in uns, beruht auf dem „Glauben an die innere Freiheit“ (im Herbartischen Sinne: „Unabhängigkeit von sinnlichen Trieben, die mit der Abhängigkeit von sittlichen verbunden ist“), auf der Zuversicht, „dass das Gute Macht genug erlangen könne (in uns), um jedem Angriffe zu widerstehen“. Das zweite, objective, Element ist der „Glaube an einen moralischen Endzweck und dessen Erreichbarkeit“. Hierdurch wird gefordert, ganz wie es von Kant geschieht, dass die Gesetze der Natur mit den Gesetzen der Moral übereinstimmen und zwar nicht zufällig, sondern nothwendig. Diese Uebereinstimmung aber führt auf einen „moralischen Urheber der Natur und ihrer Gesetze“. Damit aber ist der „wahre Welturheber“, nicht nur ein Ordner, oder, wie Kant sich ausdrückt, ein blosser „Weltbaumeister“ postulirt, und zugleich wegen Einheit des Zweckes die Einheit des Schöpfers festgestellt.²⁾

Das „Reich Gottes“ jedoch, das von diesem gegründet und durch ihn zur Vollendung geführt wird, ist ein Reich Gottes auf Erden, nach welchem Jeder trachten soll, wenn er auch nicht die Früchte seines Thuns selbst

1) Drobisch, S. 176.

2) Drobisch, S. 177—182.

ernten kann; und die Glückseligkeit, die mit diesem Reiche der Menschheit zutheil wird, ist nicht eine Belohnung, sondern wird nur gefordert durch die Idee der vergeltenden Gerechtigkeit. Die ganze „ethische Teleologie“ aber dient der physischen zur Ergänzung und, wie von Kant gleichfalls hervorgehoben wird, zur nähern Bestimmung des Gottesbegriffs durch die sittlichen Ideen,¹⁾ wobei aber immer in Geltung bleibt, dass es eine demonstrative Gewissheit vom Dasein Gottes und eine adäquate Erkenntniss seines Wesens nicht geben kann, was, wie Kant treffend ausgeführt hat, für die Moral kein Verlust ist, sondern Gewinn. — Allen diesen ebenso klaren als ansprechenden Ausführungen von Drobisch über den moralischen Gottesbeweis, die hier nur in Kürze angezogen werden konnten, muss unbedingt zugestimmt werden mit besonderer Anerkennung dessen, dass er scharf und richtig das höchste Gut nur von der Moral aus bestimmt, worüber Kant nur allzugrosse Schwankungen zeigt, und dass er das Reich Gottes nicht allein in einem andern Dasein, sondern schon auf dieser Erde sucht. Nur so kann die Religion den moralischen Entschluss wahrhaft fördern, ohne dem Trägen die Vertröstung auf eine andere Welt noch zuzulassen.

Im Wesentlichen übereinstimmend mit der Darstellung von Drobisch ist die Allihn's, der in seiner Abhandlung über das „Verhältniss der Religion zur Moral“ auseinandersetzt: einmal welche Dienste die Ethik der Religion leistet und das andere Mal, in wiefern die Religion das Ethische fördert, und warum beide nothwendig mit einander verbunden sein müssen, obgleich fest steht, dass „weder die sittliche Einsicht der Religion bedarf zu ihrer Evidenz, noch das sittliche Wollen, um als absolut vortrefflich zu gelten, einer Auffassung nach religiösen Rücksichten.“²⁾ Eine theologische Ethik, die neben

1) Drobisch, S. 186. 187. — Die weitere Ausführung über diese Bestimmung des Gottesbegriffs, die von Drobisch ausführlich behandelt wird, gehört nicht in die Grenzen dieser Abhandlung.

2) Allihn, S. 220.

das moralische ein religiöses Gewissen stellte, bringt eine falsche Frömmigkeit hervor und hebt die Continuität zwischen Moral und Religion auf.¹⁾ — Das, was die Ethik der Religion leistet, besteht darin, dass sie einestheils dieselbe reinigt von irrigen Vorstellungen über das höchste Wesen, anderntheils durch die sittlichen Ideen den Begriff dieses Wesens näher bestimmen hilft.²⁾ Das aber, worin die Religion der Ethik dient, ist die Verstärkung der moralischen Gebote sowohl durch den Hinweis auf die göttliche Strafgerechtigkeit als auch auf die göttliche Liebe, und dadurch, dass sie den Sünder tröstet durch die Verkündigung der ausgleichenden und aufhelfenden Gnade. Die Moral als Güterlehre aber stützt sich auf den Glauben an eine sittliche Weltordnung. Die constituirenden Elemente einer solchen sittlichen Weltordnung lassen sich kurz in folgende vier Punkte zusammenfassen: „1) Förderung des Ethischen durch das Physische, im besondern durch die Formen der ethischen Receptivität, und die natürlichen und gesellschaftlichen Bande, welche die Einzelnen umschliessen und heben; — 2) Die Förderung des physischen Wohlseins durch das Ethische; — 3) Die im Ganzen und Grossen der Weltgeschichte unerklärbar hervortretenden Veranstaltungen der leitenden Vorsehung, wodurch in der christlichen Kirche eine Gesellung oder ein Reich entstanden ist, dessen Zweck eben in der Förderung der Macht des Sittlichen besteht; — 4) Die Aussicht auf eine dereinstige ethische Vollendung des Einzelnen wie der Gesammtheit in einem vollendeten Gottesreiche.“³⁾ Gegen diese Ausführungen wird kaum von irgend einer Seite, so lange man die Reinheit der Moral fest hält, etwas Beachtenswerthes vorzubringen sein.

Thilo hält sich in seiner Besprechung der Kantischen Religionsphilosophie, mit Hinweglassung der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ an

1) Allihn, S. 236.

2) Allihn, S. 225. 229.

3) Allihn, S. 247. 248.

die kritischen Hauptschriften Kant's und an die (von Pölitz herausgegebenen) „Vorlesungen über die philosophische Religionslehre“. ¹⁾ Er billigt zunächst in Bezug auf die Ethik, dass Kant alles Eudämonistische daraus entfernt hat. „Mit ursprünglichem Blicke seines tiefen Geistes hatte er (Kant) die Nichtsittlichkeit des Eudämonismus erkannt.“ ²⁾ Doch macht er ihm einen Vorwurf daraus, dass er später dieses von ihm getadelte Moment wieder in die Sittenlehre hineinbringe gerade durch seinen moralischen Gottesbeweis, indem er sich gewöhnte die Tugend unter dem Gesichtspunkte der Würdigkeit zum Glück aufzufassen. Vollkommen zutreffend wird von Thilo hiergegen vorgebracht, dass „die Proportionalität zwischen Tugend und Glückseligkeit gar kein ethischer und überhaupt ein falscher Begriff sei“. Aber es ist von ihm nicht beachtet worden, dass Kant, wie schon mehrfach erwähnt, bei Feststellung seines Begriffs vom höchsten Gute schwankt, und da und dort auch eine richtigere Auffassung hindurchblicken lässt, und dass das Unsichere und Missverständliche seiner Ansicht vielleicht dadurch mit herbeigeführt worden ist, dass er nicht bestimmt genug hervorhebt, wie da, wo es sich beim höchsten Gut (welches zu befördern unsere Pflicht ist) um die Glückseligkeit handelt, immer auch an die Thätigkeit des Menschen zu denken ist, wie auch schon angedeutet wurde in den Bemerkungen gegen Drobisch, und daher diese (Kantische) Glückseligkeit immer auch im moralischen Sinne verstanden werden kann und nicht als etwas nur zufällig anders woher Hinzukommendes. Unklarheit in dieser Beziehung an Kant's Ausführungen wird demselben daher immer mit Recht zum Vorwurf gemacht werden können. Doch ist auch nicht zu übersehen, dass Thilo's Bemerkungen vorzüglich auf eine Stelle aus den „Vorlesungen über die philosophische Religionslehre“ sich

1) Thilo's Abhandlung, welche im Bd. V der „Zeitschrift für exacte Philosophie“ enthalten ist, wird im folgenden immer nur unter dem Namen des Verfassers citirt werden.

2) Thilo, S. 369.

stützen,¹⁾ deren Authentie u. A. von Hartenstein als eine sehr zweifelhafte bezeichnet wird. Dagegen wenigstens muss mit Entschiedenheit Verwahrung eingelegt werden, dass Kant durch seine Lehre vom höchsten Gut „die Aussicht auf Glückseligkeit als die letzte Triebfeder der moralischen Gesinnung“ einführe, da er hiergegen sich selbst zu wiederholten Malen so entschieden und klar verwahrt, dass er, ausser absichtlich, dahin nicht missverstanden werden kann. Zuzustimmen jedoch ist, wie sich weiter unten ergeben wird, der Missbilligung, welche von Thilo ausgesprochen wird gegen die indeterministische (transcendentale) Freiheit Kant's, die von ihm früher (in seiner Abhandlung über den Optimismus) selbst abgelehnt worden sei, und die er übrigens auch überall da zurückweist, wo er von dem freien Willen als von einem solchen unter dem Sittengesetz redet.

Ganz besonders scharf aber wendet sich Thilo gegen den Satz Kant's, dass aus dem Sollen das Können folge, den dieser zum Fundament des Gottesbeweises macht. Seine Bemerkungen hierüber, die ganz in dem Herbart'schen Standpunkte aufgehen, und wegen des darin enthaltenen durch ihre Schärfe desto deutlicher sich zeigenden Irrthums der Herbart'schen Polemik in diesem Punkte hier anzuführen sind, bestehen im Folgenden: „Der erste Fehler (des moralischen Beweises bei Kant) ist zu finden in dem zu Grunde liegenden Hauptsatze, dass aus der Gültigkeit, dem Dasein eines Sittengesetzes, auch die Möglichkeit seiner Ausführung, oder kurz, dass aus dem Sollen auch das Können folge. Dieser Satz hat nur in solchen ethischen Ansichten einen annehmbaren Schein, deren oberster Begriff der des Gesetzes ist Aber der Standpunkt der wahren Ethik ist ein ganz anderer. Das absolut lobende oder tadelnde Urtheil erhebt seine Stimme, wo es seinen Gegenstand trifft, ohne nach den physischen und psychischen Bedingungen des Wollens zu fragen. Darum hängt die Gültigkeit der sittlichen Ideen in keiner Weise

1) Thilo, S. 377.

von dem Können ab Folgt aber aus der Gültigkeit der ethischen Ideen nicht die Möglichkeit ihrer Realisirung, so postulirt sie auch nicht das Dasein Gottes Gelten die Ideen wirklich absolut, so gelten sie auch, wenn sie nicht realisirt werden können, und es folgt also jenes Postulat gar nicht. Gelten sie aber andererseits nur unter der Bedingung ihrer Ausführbarkeit, und wird das ernstlich genommen, nun dann folgt jenes Postulat auch nicht Dennoch wird man fortfahren vom ethischen Standpunkte aus, jenes Postulat zu machen Wer würde dem nicht beistimmen, dass allein die ächt sittliche religiöse Weltanschauung nicht bloß an sich die würdigste und erhabenste ist, sondern allein dem sittlichen Menschen Frieden und Muth geben kann? Aber das ist nur kein Beweis, dass diese Ansicht auch die theoretisch wahre ist. Kurz, eine theoretische Annahme kann sich auch nur auf theoretische Gründe stützen. Die Frage nach der Existenz Gottes ist eine Frage nach einem Sein und gehört deshalb in das theoretische Gebiet der Metaphysik. Aber allerdings wird der theoretischen Philosophie die Frage nach der Existenz Gottes von dem ethischen Bedürfniss aufgegeben. Und dass von Seiten der Ethik eben nur ein moralisches Bedürfniss des Glaubens, nicht aber ein Beweis vorliege, scheint auch Kant selbst am Ende gefühlt zu haben Man wird Kant das Verdienst zuerkennen müssen, mit richtigem Blicke gesehen zu haben, dass der Glaube an Gott ursprünglich eine Sache des moralischen Bedürfnisses ist. Aber die Art und Weise, wie er diesem Bedürfnisse Ausdruck gegeben und daraus einen Beweis formulirt hat, muss als misslungen betrachtet werden.“¹⁾

Um nun sogleich von diesem letzten Tadel zu beginnen, dass Kant Beweis und Bedürfniss verwechselt habe, so lässt sich hiergegen das anführen, was Drobisch in seiner ruhigen und klaren Weise darüber sagt. Er be-

1) Thilo, S. 374—377. 380.

hauptet auch: „Der Beweggrund zum Glauben liegt immer in einem Bedürfniss.“¹⁾ Aber er unterscheidet von dem subjectiven Interesse den objectiven Werth, des religiösen Glaubens, indem er bemerkt, dass der Glaube an Gott als blosses disciplinarisches Hülfsmittel oder zur Beschwichtigung der Besorgniss und zur Milderung des Leides immer nur ein Nützliches sein würde. „Dies führt nun darauf, dass der religiöse Glaube, wenn er der inneren bloß relativen Werthschätzung des Nützlichen gänzlich entrückt werden soll, nicht als Mittel zur Erreichung eines, wenn auch noch so erhabenen, Zweckes, sondern als Bedingung der Möglichkeit dieses Zweckes selbst erscheinen muss. In Beziehung auf das Sittliche kann dies nun geschehen, wenn man die Motive des sittlichen Strebens von dem Ziel desselben unterscheidet.“²⁾ Dies hat auch Kant auf das Bestimmteste gethan, da er nicht müde wird auszusprechen, dass nicht das höchste Gut der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei, sondern das moralische Gesetz,³⁾ und das höchste Gut (unter welchem die Glückseligkeit mitbegriffen ist) nur als Gegenstand des Willens d. h. nichts Anderes, denn als das Ziel, einführt, weil ohne ein solches das Wollen nicht sein kann; so z. B. wenn er sagt: „Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keine Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müsste, so kann es doch wohl sein, dass sie auf einen solchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe, nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die nothwendige Folge der Maximen, die jener gemäss genommen werden. Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden.“⁴⁾

Durch Stellen wie diese werden die Bemerkungen Thilo's, nach der bezeichneten Richtung hin, ganz und

1) Drobisch, S. 146.

2) Drobisch, S. 148.

3) Kant, V, 114. 465.

4) Kant, V, 36. VI, 98. 99. VII, 184. 193.

gar hinfällig. Uebrigens sagt derselbe wenige Seiten nach dem von ihm gegen Kant erhobenen Tadel selbst: „der sittliche Mensch kann nicht anders, als sich nach der Realisirung des ethischen Ideals sehnen. Diese Realisirung setzt aber eine Welt voraus, deren physische Beschaffenheit so geartet ist, dass in ihr jene Gemeinschaft (beseelte Gesellschaft) nicht allein möglich ist, sondern auch ihre stetig fortschreitende Förderung in ihr findet.“¹⁾ Ganz dieselbe ist die Ansicht Kant's, wenn er vom Sollen auf's Können schliesst. Thilo verwechselt bei seinem Angriff gegen Kant Ethik (oder Moral) und Moralität; Wesen und Möglichkeit. Nicht zunächst von der Moral aus wird in der Kantischen Philosophie Gott postulirt, sondern von der Moralität aus d. i. von der Ausführung der Moral, von der Befolgung der moralischen Gesetze aus durch den Menschen. Zum Wesen und Begriff der Moral gehören Gott und das höchste Gut nicht, weil durch deren Einmischung als Triebfeder oder Bestimmungsgrund der Begriff der Moral verfälscht würde, aber ganz gewiss gehören sie zum Bestehen, zur Möglichkeit der Moral. Denn eine Moral, die an und für sich rein wäre und dem Begriff nach vollkommen, aber unmöglich, würde damit zum Phantom und sonach werthlos. Drobisch drückt das mit den Worten aus: „Ein Sollen ohne Können wäre ungereimt.“²⁾ Eine Moral aber ohne Sollen giebt es nicht. Blicke man blos bei dem Gefallen oder Missfallen der ethischen oder praktischen Ideen stehen, dann bliebe man in der Aesthetik, statt zur Moral zu gelangen, für welche, da sie es mit dem Wollen zu thun hat, welches, wie Herbart sagt, nicht aufgegeben werden kann, die Musterbilder der Ideen immer zum Sollen werden müssen, zu praktischen Triebfedern durch das Gefühl der Achtung oder, je vollkommener die Moralität ist, des reinen Gefallens, der Liebe, welche dann das Sollen der Achtung in die „sanfte Führung“ umwandelt,

¹⁾ Thilo, S. 380.

²⁾ Drobisch, S. 152.

von der Herbart redet. Von diesem Ideal geht mit ihm Thilo aus, während Kant, dem psychologischen Entwicklungsgange entsprechender, die erste Wirkung der praktischen Ideen auf den Menschen, die Achtung in Betracht zieht, ohne damit dieses Ideal aufzuheben. Durch die Beziehung zum Können und die Versicherung desselben wird der Werth der ethischen Ideen nicht, wie man seitens der Herbartianer immer fürchtet, verringert, sondern erhöht, da sie dadurch aus blossen Ideen, die ruhig und kalt sonst über uns stünden, zu erreichbaren Idealen werden, die das Herz mit dem stillen, heiligen Feuer der Begeisterung erfüllen. Von einem Werth der sittlichen Ideen aber zu reden in dem Sinne, dass dieselben gelten sollen an und für sich, ohne den Menschen, ohne ein sie auffassendes Vernunftwesen, das dann sein Wollen darnach bestimmt, ist sinnlos, weil ohne solche Auffassung und gegenseitige Beziehung der Willensverhältnisse auf einander oder ihre Musterbilder von einem Gefallen oder Missfallen nicht mehr die Rede sein darf.

Wie von Thilo wird von Taute, der hier nur der möglichsten Vollständigkeit wegen noch angeführt werden soll, an Kant's moralischem Beweise für das Dasein Gottes getadelt, dass er überhaupt ein Beweis sein wolle. Bei ihm heisst es: „Jedenfalls begreift das Kantische Religionsprincip alle echten Elemente wahrhafter Religion. — Glückseligkeit, Heiligkeit, individuelle Unsterblichkeit. Gott als Intelligenz und Person —, wodurch die Natur des Religiösen bestimmt angegeben und auf dessen eigentliche Quelle mit Sicherheit hingewiesen ist. Schlimmer dagegen verhält es sich, dass Kant's moralische Grundlage der Religion in der Art durch Allgemeinbegriffe bestimmt ist, dass sie den Charakter eines Beweises für das Dasein Gottes nicht verleugnen kann.“¹⁾ Von einem wirklichen Beweise für das Dasein Gottes ist dem entsprechend in Taute's Buch überhaupt nicht die Rede, sondern von der metaphysischen, philoso-

1) Taute, I, 239.

phischen und praktischen Grundlage der Religion, ganz dem strengsten Herbartianismus gemäss, in Folge dessen Sein und Sollen scharf getrennt sein müssen.

In dem Capitel über die praktische Grundlage der Religion nun findet sich bei Taute eine allzu ausführliche Darlegung der ethischen ursprünglichen und abgeleiteten Ideen. Er polemisirt ferner im Sinne des von ihm anerkannten Systems gegen Kant's transcendente Freiheit, lobt Kant wegen Entfernung aller materiellen Principien aus der Ethik, und schildert das Verhältniss zwischen Religion und Moral in derselben Weise, wie die schon angeführten Anhänger des Herbartischen Systems, ohne im Ganzen und Grossen wesentlich Neues vorzubringen, wenn man nicht das so nennen will, dass er das Bedürfniss der Religion, ausser auf Glück und Unglück im Menschenschicksal und auf Verlangen nach Versöhnung, noch auf die Furcht vor dem Tode gründet. Seine höchst weit-schweifigen Ausführungen fasst er selbst in den Worten zusammen: „Nicht abstracte wissenschaftliche Begriffe sind es, durch welche die Menschheit von Anfang her, so auch heute alle Tage, zur Religion geleitet wurde, sondern wirkliche Empfindungen des Unangenehmen, die sich durch Verbreitung und ein angehäuften Gewicht bis zum Unerträglichen steigern können; wirkliche Verkehrtheiten und Laster, wie sie stets neu und gewaltig aus dem Schoosse einer jeden Zeit hervorbrechen; wirkliche Lebensgefahren, oder ein schamlos lautes Verkündigen eines absoluten Nichts des Daseins der Dinge, insbesondere der Intelligenzen, dem sich das vernünftige Selbstbewusstsein, schon als ein blosses Wissen an sich, und überdies als Träger eines ewigen Werths, wenn ihm das Leben Mehr, als ein abgeschmacktes Possenspiel sein soll, schlechthin entgegenstellen muss: — Dies war und ist es, worauf sich der religiöse Glaube und ein Streben zur gänzlichen Ueberwindung des feindlichen Gegensatzes gründen.“¹⁾ In Bezug auf diese Aussprüche Taute's genügt es, auf das über

1) Taute, I, 755.

die Auffassung des moralischen Gottesbeweises innerhalb der Herbartischen Schule bereits Gesagte zurückzuweisen.

In Kürze zusammengefasst stellt sich aber auf Grund der angestellten Erwägungen das Verhältniss zwischen Kant und Herbart in Rücksicht auf den moralischen Beweis für das Dasein Gottes als folgendes heraus:

Kant und Herbart stimmen überein: 1) darin, dass Moral und Religion in der engsten Verbindung mit einander stehen; 2) dass von der Moral, wenn sie rein sein soll, alle materiellen Bestimmungsgründe fernzuhalten sind; 3) dass das moralische Urtheil unwillkürlich und unbedingt ist (Kant: das Sittengesetz ist Faktum der Vernunft. Herbart: die moralischen (ästhetischen) Urtheile sind ursprünglich); 4) dass zur Verwirklichung der Moral nothwendig ein höheres Wesen zu postuliren ist; 5) dass der Begriff dieses höchsten Wesens für den Menschen am richtigsten durch die Moral bestimmt wird; und 6) dass der moralische Gottesbeweis nur ein Beweis für den Glauben ist.

Sie weichen von einander ab: 1) in der Bestimmung des Freiheitsbegriffs, indem Kant eine doppelte Freiheit unterscheidet, die transcendente (kosmologische) und die praktische (moralische), Herbart aber nur die praktische Freiheit anerkennt und den motivlosen Willen ablehnt; 2) in der Feststellung des Moralgesetzes, indem Kant das Kriterium des Sittengesetzes in der Allgemeinheit und Nothwendigkeit sucht, Herbart aber im ästhetischen Urtheil, und durch dieses zu seinen fünf praktischen Ideen gelangt, die sich gegenüber der leeren Form Kant's als der rechte Inhalt des Moralgesetzes aufweisen; 3) in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Sollen und Können, da Kant das Bewusstsein der absoluten Verbindlichkeit zum Guten betont und von da aus die Nothwendigkeit der Ausführbarkeit desselben folgerichtig fordert (worin ihm auch Drobisch beistimmt), Herbart aber Sollen und Können streng von einander will geschieden wissen, indem er meint, sonst die Reinheit der praktischen Ideen zu gefährden, deren Werth ohne die Frage nach

dem Können Geltung haben müsse; 4) in der Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, indem Kant in Hinsicht hierauf schwankt und durch Herbeiziehung der Glückseligkeit den Schein einer eudämonistischen Färbung entstehen lässt, ausserdem aber die Vollendung des höchsten Gutes ausschliesslich in eine andere (intelligible) Welt verlegt, Herbart jedoch hierin bestimmter sich zeigt, unter höchstem Gut die beseelte Gesellschaft versteht, oder im weitesten Sinne „die moralische Welt“, der Glückseligkeit in diesem Begriffe nur eine ganz untergeordnete Stellung anweist und ein Reich Gottes erwartet schon für diese Erde. — Endlich findet eine Verschiedenheit zwischen Kant und einem Theile der Herbartischen Schule noch darin statt, dass Kant einen moralischen Beweis aufstellt für das Dasein Gottes, dem entgegen aber strenge Herbartianer nur ein moralisches Bedürfniss nach Religion anerkennen wollen.

Was nun von der einen oder andern Seite als richtig anzunehmen ist, und wodurch beide gegenseitig sich ergänzen, ist noch übrig zu erörtern, indem noch gefragt werden muss, wie der moralische Gottesbeweis dann, wenn er überhaupt möglich und zutreffend sein soll, sich zu gestalten habe. Die Frage aber, ob es sich dabei um einen wirklichen Beweis handeln kann, oder nur um ein Bedürfniss, ist zum Theil schon durch das entschieden, was gesagt worden ist über das Verhältniss des Sollens zum Können, und wird durch die weitere Darstellung des moralischen Arguments noch in helleres Licht treten.

III.

Darstellung des moralischen Gottesbeweises.

Um das moralische Argument für das Dasein des höchsten Wesens klar auseinanderzusetzen, ist es erforderlich, Begriff und Wesen der Moral festzustellen, damit von hier aus die Sicherheit des abzuleitenden Beweises geprüft werden könne. Da es die Moral aber mit dem Wollen des Menschen zu thun hat, so ist zunächst auf

dieses das Augenmerk zu richten. Abgesehen davon nun, ob man das Wollen mit Herbart für ein Aufstreben der Vorstellungen erklärt, oder mit Kant es für ein besonderes Vermögen der menschlichen Seele hält, was hier nicht entschieden zu werden braucht, steht überhaupt so viel fest, dass es kein Wollen geben kann ohne Motive. Das sagt Jedem schon eine genauere Beobachtung seiner selbst. Doch es lässt sich auch bestimmt und deutlich nachweisen an den Widersprüchen, die entstehen müssen bei der Annahme des motivlosen Willens, der sich selbst bestimmt. Hier tritt die Herbartische Philosophie in ihr Recht ein, deren Ausführungen über diesen Punkt kurz zusammengefasst sind in den Worten von Drobisch: „Schon Locke ist es nicht entgangen, dass die Selbstbestimmung des Willens nichts anderes bedeutet, als das Wollen wollen. Mit aller Evidenz und Schärfe hat aber zuerst Herbart gezeigt, dass der Begriff der Selbstbestimmung auf eine unendliche Reihe ohne einen ersten Anfang führt, daher ganz und gar nicht das erklärt, was er doch begreiflich machen soll. Irgend ein bestimmtes Wollen folgt nämlich entweder auf ein Nichtwollen oder auf ein Anderswollen, ist also im erstern Falle ein Uebergang aus der Unthätigkeit in die Thätigkeit, im andern ein Ueberspringen von einer Richtung seiner Thätigkeit in eine andere, oft sogar entgegengesetzte. Ist nun aber die Ursache dieser Veränderung im Zustande des Willens wieder der Wille selbst, so muss er, bevor er diese Veränderung hervorbrachte, unthätig gewesen, mit derselben aber aus der Unthätigkeit in Thätigkeit übergegangen sein. Dies ist aber wieder eine Veränderung im Zustande des Willens, die, wenn nun einmal der Wille sich selbst bestimmen soll, abermals auf eine vorausgegangene Umwandlung von Unthätigkeit in Thätigkeit als ihre Ursache zurückweist u. s. f. ohnè Ende.“¹⁾ Schopenhauer drückt dasselbe aus, indem er sagt: „Für den menschlichen Willen giebt es allerdings auch ein Gesetz, sofern der Mensch

1) Drobisch, Die Moralstatistik etc., S. 61.

zur Natur gehört, und zwar ein streng nachweisbares, ein unverbrüchliches, ausnahmsloses, felsenfeststehendes, welches nicht, wie der kategorische Imperativ, vel quasi, sondern wirklich Nothwendigkeit mit sich führt: es ist das Gesetz der Motivation, eine Form des Causalitätsgesetzes, nämlich die durch das Erkennen vermittelte Causalität. Dies ist das einzige nachweisbare Gesetz für den menschlichen Willen, dem dieser als solcher unterworfen ist. Es besagt, dass jede Handlung nur in Folge eines zureichenden Motivs eintreten kann.⁽¹⁾

Das Wollen wird immer angeregt durch ein Vorgestelltes. Darauf deutet auch Kant hin, indem er darauf aufmerksam macht, dass „alles Wollen einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse“.⁽²⁾ Wäre das Wollen des Menschen motivlos, dann wäre jeder Entschluss, jede Handlung nur etwas Zufälliges. Niemand könnte von sich selbst wissen, was er in dem nächsten Augenblicke thun wird, keiner hätte einen Charakter. Dies führt Herbart in folgenden Worten aus: „Will man die einzelnen Entschliessungen des Menschen als frei (d. i. motivlos) betrachten? So hat der Mensch keinen Charakter. Jeder Aktus des Willens, jeder Entschluss ist nur etwas für sich, ohne Zusammenhang mit frühern und folgenden Entschlüssen. Die einzelnen Willensbestimmungen fallen zwar unter das sittliche Urtheil, aber das ganze Leben des Menschen ist ein blosses Aggregat von Selbstbestimmungen, deren jede von vorn anfängt, die Einheit ist verloren und der Werth des ganzen Menschen ist dahin. Wer gestern der Beste war, kann heute der Böseste sein.“⁽³⁾ Erziehung. Einwirkung auf das Wollen eines Menschen ist dann vollkommen unmöglich.

Die ersten und gewöhnlichsten Motive gehen aus von der Natur als Sinnenwelt, von der Sinnlichkeit des Menschen. Das Gesetz derselben lautet dahin, sich das mög-

1) Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 121.

2) Kant, V, 36.

3) Herbart, I, 211.

lichste Wohlbefinden zu verschaffen, das Unangenehme, so viel man kann, von sich abzuhalten, das Angenehme aber zu suchen. „Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, sofern er zur Sinnenwelt gehört und sofern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu kümmern und sich praktische Maximen auch in Absicht auf die Glückseligkeit zu machen“ (Kant).¹⁾ Doch der Gegenstand des Wollens, der durch diese Sinnlichkeit uns vorgestellt wird, ist ein unsicherer und schwankender. Der Eine sucht in diesem sein Wohl und seinen Genuss, der Andere in einem Andern. Bald erfreut uns das, bald jenes. Mit den wechselnden Zeiten und Neigungen wechselt auch der Gegenstand unsers sinnlichen Begehrens. „Der Mensch entwirft sich den Begriff der Glückseligkeit auf verschiedene Art durch seinen mit der Einbildungskraft und der Sinnenwelt verwickelten Verstand und ändert diesen (Begriff) oft.“²⁾ So äussert sich Kant.

Ausserdem jedoch wird der Wille des Menschen noch von einer andern Seite angeregt und bestimmt, die sich dadurch ankündigt in seinem Innern, dass er, wenn er den von ihr ausgehenden und auf ihn einwirkenden Motiven nicht folgt, Unruhe und Unzufriedenheit darüber empfindet. Dieser andere Bestimmungsgrund des Willens sind „die sittlichen Ideen“. Nicht auf künstliche oder zufällige Weise sind dieselben hervorgebracht, oder nur durch Erziehung allmählig entstanden, wie die naturalistische Ethik behauptet, sondern sie sind ursprünglich und können durch die weiterschreitende Bildung nur aufgeklärt werden und in ihrer Wirksamkeit verstärkt. Dunkel zeigt sich ihr Einfluss in einem jeden Menschengemüth, indem Alle Missfallen empfinden über widersprechende, disharmonische Willensverhältnisse, sei es dass verschiedene Wollungen gegenseitig sich widersprechen, sei es dass sie in Widerspruch stehen mit aufgestellten Musterbildern, mögen, einer mangelhaften Einsicht gemäss, diese Musterbilder

1) Kant, V, 65. 2) Kant, V, 443, vgl. V, 36.

selbst auch noch so mangelhaft sein. Auch der rohe und wilde Mensch tadelt in seinem Innern das Thun, welches der herrschend gewordenen Sitte widerstrebt, tadelt den Streit unter denen, welche als Stammesgenossen miteinander verbunden sind,¹⁾ und giebt damit zu erkennen, dass in ihm noch ein anderes Gesetz wohnt und sich geltend macht, als nur das der Sinnlichkeit. Den Inhalt dieses Gesetzes, das Kant fälschlich allein in der leeren Form der Nothwendigkeit und Allgemeinheit suchte, indem er als den Ausdruck desselben den Satz hinstellte: „handle so, dass die Maxime deiner Handlung zum allgemeinen Gesetz werden kann“,²⁾ hat Herbart dargestellt in seinen fünf „praktischen Ideen“. Liesse sich vielleicht auch mit ihm darüber streiten, ob gerade diese fünf von ihm bezeichneten Ideen festzuhalten und nicht auf nur drei (Recht, Wohlwollen, Freiheit) zu verringern sind, oder auch auf eine grössere Zahl zu bringen, so liegt doch hier, wo es gilt, aus der Moral den Gottesbeweis abzuleiten, der Ton nicht auf der Zahl der Ideen, sondern auf ihrer Ursprünglichkeit und Unvermeidlichkeit. Die Ideen müssen uns gefallen, sie tragen an sich „den Stempel eines unvermeidlichen Verhängnisses.“ Warum sie aber uns gefallen und die Nichtübereinstimmung mit ihnen missfällt, hat seine Ursache darin, dass überhaupt dem Menschen Harmonisches gefällt und Disharmonisches missfällt. Dieses aber beruht wieder auf der Einheit unserer Vernunft, sei es dass man mit Kant hier stehen bleiben will bei der „Einheit der Apperception,“ welche die innere Erfahrung uns lehrt, oder mit Herbart weitergeht zur Einheit der Seele als eines „einfachen Realen“. Diese Ein-

1) Finden ungebildete, barbarische Völker ein Wohlgefallen am Kriege und gilt Tapferkeit bei ihnen als die höchste Tugend, so ist hier zunächst zu beachten, dass es sich dann immer um den Krieg gegen andere Völker handelt, also kein absolutes Wohlgefallen am Streit vorhanden ist; weiter aber, dass diese Kampfeslust beruht auf dem Wohlgefallen des Stärkern vor dem Schwächern, damit also schon den dunklen Keim von Aesthetik und Moral enthält.

2) Kant, IV, 269 ff.

heit macht sich geltend nicht blos in der Aesthetik und Moral, sondern auch in der Logik, da der Mensch auch nichts Widersprechendes zu denken vermag. „Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, nur in einem für sich bestehenden, systematischen Ganzen Ruhe zu finden.“¹⁾ Dieser Satz Kant's drängt sich mit seiner Wahrheit Jedem durch die eigene innere Erfahrung auf. Herbart selbst giebt den Unterschied von Mensch und Thier dahin an, dass das Thier keine Gesamteindrücke habe, der Mensch aber dergleichen besitze, womit deutlich genug auf die „Einheit der Apperception“ hingedeutet ist, wenn gleich da, wo Kant von einer reinen spontanen Synthesis redet, Herbart apperzipirende Verstellungsmassen einführt. Daher kann auch der Herbartianer sich hier mit Kant einverstanden erklären, obschon sein Begriff von Vernunft wesentlich von dem Kant's abweicht; denn es handelt sich hier nur um die Einheit des geistigen Wesens für den Menschen, die faktisch da ist (da ohne sie ein Selbstbewusstsein gar nicht möglich wäre), welche dem „wirklichen Ich zu Grunde liegt“ und „die Durchdringung der Verstellungen unter einander bewirkt, vermöge deren sie verschmelzen oder einander verdunkeln, sich gegenseitig als grösser und kleiner, als ähnlich und unähnlich bestimmen.“²⁾

Diese Einheit des menschlichen Wesens ist der Grund davon, dass Empfinden, Denken und Wollen Ruhe finden nur in der Harmonie, in dem Freisein von Widersprüchen. In ihr ist das Faktum der Vernunft begründet,

1) Kant, III, 527. VII, 452.

2) Weitere Erörterungen über die Psychologie Kant's und Herbart's würden hier zu weit führen; für den vorliegenden Zweck aber genügt es vollkommen, darauf hinzuweisen, dass beide Philosophen darin einverstanden sind, dass eine einheitliche Grundlage des menschlichen Bewusstseins existirt; wenn sie auch über diese Grundlage selbst verschiedene Ansichten haben, welche Verschiedenheit vielleicht auch eine mehr scheinbare ist und darin liegt, dass der Eine in seiner Erklärung eher vor einer bestimmten Grenze stehen bleibt, als der Andere (vgl. J. B. Meyer, a. a. O., S. 238 ff.).

welches im Bewusstsein der Verbindlichkeit zum Guten besteht. Wie im Fühlen und Denken muss der Mensch vermöge der Einheit seines Wesens den Einklang suchen auch im Wollen und kann nicht eher befriedigt sein, als bis er diesen Einklang gefunden hat. Hierauf beruht das Sollen, von welchem die Musterbilder der praktischen Ideen für unsern Willen begleitet sind und das von Herbart übersehen ward, weil er in der Aesthetik haften blieb aus Furcht, den unbedingten Werth der Ideen zu schädigen. Die sittlichen Musterbilder wirken, obgleich sie an sich machtlos sind, durch das Gefühl der Achtung, das sie uns abnöthigen, auf uns ein. Auch Kant erkennt insofern, als er auf dieses Gefühl der Achtung hinweist, um zu begründen, wie das Sittengesetz für uns zur Triebfeder werden könne, das Aesthetische in der Moral an, nur dass er zu ängstlich darauf bedacht ist, auch den kleinsten Schein einer „Befriedigung aus Neigung“ abzuwehren, während Herbart dem gegenüber zu energisch das reine Wohlgefallen betont und alles Gesetzartige davon zurückweist. Beide aber kommen darin überein, dass jedes Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen von der Moral abzuhalten ist, und erkennen die Ursprünglichkeit und den unbedingten Zwang des Moralischen an; und das sind die Hauptpunkte, auf die es ankommt.

Denn auf diese Weise stellt es sich heraus, dass zwei verschiedene Gesetze Anspruch auf den Willen des Menschen erheben: das der Sinnlichkeit und das der Moral. Durch sie werden dem Menschen zwei Welten gezeigt: eine Sinnenwelt und eine moralische Welt, von denen die letztere eine nichtsinnliche, also geistige, ist. Denn sollten beide Welten, beide Gesetze einerlei sein, so würde das Moralgesetz zum Naturgesetz und hörte damit auf ein moralisches zu sein. Die Möglichkeit, dass der menschliche Wille ausser von Naturgesetzen (der Sinnenwelt) auch von blossen Ideen bestimmt werden kann, beweist, dass ausser dem Naturgesetz noch ein anderes: das Moralgesetz, ausser dem natürlichen Reich noch ein anderes: ein moralisches Reich, existirt. Schon im gewöhnlichen

Denken werden wir darauf geführt, dass es eine solche Doppelwelt giebt, eine sinnliche und eine geistige. Kant drückt dies mit den Worten aus: „Dergleichen Schluss (dass es ausser der Sinnenwelt noch eine Verstandeswelt gäbe), muss der nachdenkende Mensch von allen Dingen, die ihm vorkommen mögen, fällen; vermuthlich ist er auch im gemeinsten Verstande anzutreffen, der, wie bekannt, sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Thätiges, zu erwarten. es aber wiederum dadurch verdirbt, dass er dieses Unsichtbare sich bald wiederum versinnlicht, d. i. zum Gegenstande der Anschauung machen will, und dadurch also nicht um einen Grad klüger wird.“¹⁾ Diese Verschiedenheit zwischen der Welt der Sinne und der Welt der Gedanken müssen auch die Materialisten oder Monisten einräumen, so lange sie nicht bewiesen haben, wie die Materie denken könne und so lange sie selbst die mannigfachsten Ausdrücke gebrauchen, welche auf diesen Unterschied hindeuten.²⁾

Zwischen diesen beiden Welten nun steht der Mensch und erhält aus ihnen die Motive zu seinem Handeln, die entweder aus der Sinnlichkeit stammen, oder in den praktischen Ideen liegen. Dadurch, dass von zwei verschiedenen Seiten auf ihn eingewirkt werden kann, entsteht der Gedanke der Freiheit. Wir glauben: wir könnten wählen zwischen sittlichen Motiven und den sinnlichen, weil beide auf uns einwirken, und doch ist die Wahl immer nur eine scheinbare. Denn jedesmal entscheidet das stärkere Motiv. Der eine stiehlt, weil der Hunger, der ihn plagt, oder die Gier nach Besitz, die ihm innewohnt, oder das Mitgefühl mit seiner leidenden Familie oder der Gedanke der Rache stark genug ist, um seinen Willen zum Diebstahl zu bewegen. Der Andere bleibt ehrlich, weil die Furcht vor der Strafe, die Hoffnung, auf andere Weise Hülfe zu empfangen, oder auch die Achtung vor

1) Kant, IV, 299.

2) Vgl. Lotze, Mikrokosmos, I, 159 ff.

den sittlichen Ideen sich stärker zeigt, als die Versuchung zum Unrecht. Aber Keiner ist, dessen Willen nicht von dem stärkern Motiv bestimmt würde. Das ist durch sich selbst so einleuchtend und wird überall mit so ausnahmsloser Gesetzmässigkeit durch die (innere und äussere) Erfahrung bestätigt, dass es eines weitem Beweises gar nicht bedarf. Weil aber der Mensch an sich und an Andern wahrnimmt, dass er die Fähigkeit besitzt, von einem der beiden genannten Motive (wenn es das schwächere ist) nicht bestimmt zu werden, sei es das sinnliche oder das moralische, so denkt er sich frei: Die Freiheit bleibt stets ein negativer und relativer Begriff auf diese Weise. Schopenhauer sagt hierüber: „Der Mensch hat das Bewusstsein nicht blos der Gegenwart, welches auch die Thiere haben, sondern auch der Vergangenheit und der Zukunft als solcher. Für das Thier giebt es blos anschauliche Vorstellungen und Motive: die Abhängigkeit seiner Willkür ist deshalb augenfällig. Beim Menschen hat diese nicht weniger Statt, aber die Motive sind meistens nicht anschauliche, sondern abstracte Vorstellungen. Dies giebt ihm eine relative Freiheit im Vergleich mit dem Thiere. Denn ihn bestimmt nicht die anschauliche gegenwärtige Umgebung, sondern Gedanken; er wird gleichsam von feinen nicht sichtbaren Fäden gezogen.“¹⁾

Reine Freiheit kann nur gedacht werden, ohne jemals wirklich zu sein. Sie wäre der Zustand des Menschen, in welchem er weder von der Sinnlichkeit, noch von dem Moralgesetz bestimmt würde, und dieser Zustand kann niemals stattfinden, weil das Wollen, wenn es überhaupt vorhanden ist, zu jeder Zeit in irgend einer Weise bestimmt sein muss; denn ein blosses Wollen an sich kann wohl in Gedanken existiren, aber niemals in der Wirklichkeit. Die „transcendentale Freiheit“ Kant's aber, als „die Fähigkeit, einen Zustand von selbst anzufangen“, ist somit als unhaltbar aufgezeigt und damit zugleich sein

1) Schopenhauer, a. a. O., S. 148. 149.

„intelligibler Charakter“. Er hat sie angenommen, wie von Herbart richtig bemerkt wird, nur um auf diese Weise die Zurechnung zu erklären. Doch diese bleibt stehen ohne ein solches Auskunftsmittel. Sie zerfällt in zwei Theile: einmal besteht sie darin, dass eine That einem Willen zugeschrieben wird; das andere Mal darin, dass dem, der die That vollbrachte, Vorwürfe gemacht werden sowohl von ihm selbst als von Andern, und er vielleicht ausserdem noch Strafe leiden muss. Die erste Art der Zurechnung kann und muss stattfinden trotz der Annahme, dass der Mensch sich nicht selbst bestimmt, sondern bestimmt wird; denn sein Wille ist immer die nächste Ursache davon, dass die betreffende That vollbracht wurde. Von der andern Art der Zurechnung wird weiter unten die Rede sein.

Aber ist der Mensch auch fähig, von zwei verschiedenen Arten von Motiven bestimmt zu werden, so soll er doch nicht beständig zwischen beiden hin und her schwanken, und bald von der einen, bald von der andern Seite determinirt werden. Vielmehr dieser Dualismus ist aufzuheben. Dazu drängt den Menschen immer wieder das ihm angeborne, sein innerstes Wesen ausmachende Streben nach Einheit. Der Streit zwischen den beiden genannten Gesetzen (dem der Sinnlichkeit und dem der Moral) missfällt. Er muss daher versöhnt werden. Beide Gesetze gleichmässig zu befolgen, ist unmöglich, weil sie einander oft widersprechen, indem die Sinnlichkeit anderes uns thun heisst, als die Moral, und die volle Gleichmässigkeit doch auch die Gleichzeitigkeit in sich begreifen würde, die für die Befolgung zweier verschiedener Gesetze doch niemals statthaben kann. Ist es aber unmöglich, dass beide gleichberechtigt bleiben, so muss ein Gesetz dem andern nothwendigerweise untergeordnet werden. Diese Unterordnung kann nun entweder so bewirkt werden, dass das Moralgesetz dem Naturgesetz sich fügen sollte, oder umgekehrt. Sollte das Erstere geschehen, so müsste das Unveränderliche (die sittlichen Ideen) abhängig gemacht werden von dem Veränderlichen (der Sinnlichkeit). Das ist aber unmög-

lich, denn das, was immer von gleicher Beschaffenheit sein muss, kann nicht nach dem umgeändert werden, was seine Beschaffenheit wechselt. Einheit kann durch solchen Versuch nicht entstehen. Das beweist wiederum die tägliche Erfahrung. Wenn der Mensch auch sich einreden möchte, dass es klüger sei und ihm mehr Glückseligkeit bringe, wenn er das Gesetz der Sinnlichkeit über das Moralgebot stellte, so macht sich doch hiergegen immer die unbestechliche Stimme des sittlichen Urtheils geltend. Das ist die andere Seite der Zurechnung. Es entsteht ein „Aufruhr“ in dem Gemüth des Menschen statt des geforderten Einklangs. Diese „Umkehr der Triebfedern“ stellt sich ihm dar als das Böse, als das, was nicht nur dazu dient, ihn zu beunruhigen, sein Inneres mit widersprechenden Gefühlen zu erfüllen, sondern auch der ganzen möglichen Weltordnung zuwider ist.

Kann demnach, um beide zu vereinigen, nicht das Moralgesetz dem Gesetz der Natur (Sinnlichkeit) untergeordnet werden, so muss das Letztere dem Erstern sich fügen. Das lässt sich auch als möglich denken, weil dann das Veränderliche dem Unveränderlichen gehorchen muss, wodurch kein Widerspruch entsteht. Die innere Erfahrung lehrt auch, dass dann, wenn der Mensch sein Begehren, das auf sinnliche Dinge und Genüsse gerichtet ist, dem Gesetze der Moral unterordnet, Harmonie, Friede in seinem Innern entsteht. Zwar suchen die Begierden immer wieder hervorzubrechen und gegenüber den Forderungen der Sittlichkeit zur Herrschaft zu gelangen; aber überall da, wo sie von dem mit dem Moralgesetz, mit den ethischen Ideen, übereinstimmenden Willen überwunden und niedergehalten werden, tritt Ruhe ein in der Brust des Menschen. Diese Uebereinstimmung nun mit dem Sittengesetz wird sowohl von Kant als von Herbart als Freiheit bezeichnet, von dem Einen als die praktische, von dem Andern als die innere. Doch ist diese Bezeichnung scharf angesehen, gewiss eine irrige und jedenfalls seit je die Ursache davon, dass überhaupt über den Begriff der Freiheit so viel Streitigkeiten gewesen sind.

Denn wird der Mensch, statt von der Sinnlichkeit, von dem Moralgebot regiert, so ist er zwar frei von der Herrschaft der Sinne, aber nicht überhaupt frei, sondern immer wieder determinirt, nämlich durch das Sittengesetz. Statt Freiheit ist hier zu setzen (innere) Harmonie, Einheit des Wollens, sofern dann das Wollen nach dem Gesetz der Sinnlichkeit nicht mehr dem Wollen nach dem Gesetz der Moral widerstrebt, sondern demselben untergeordnet ist. Diese Einheit stellt sich uns dar als das Gute, als das, was nicht nur dazu dient, uns zu beruhigen, widersprechende Gefühle und Störungen von unserm Innern fernzuhalten, sondern wodurch eine allgemeine Weltordnung, Weltharmonie überhaupt möglich gemacht wird. Ausgedehnt auf die ganze Menschheit und auf die ganze Natur (als Sinnenwelt) erscheint dann diese Einheit zwischen Moralgesetz und Sinnlichkeit als die beseelte Gesellschaft (Kant's „Reich der Zwecke“, III, 535. IV, 281), 'als diejenige menschliche Gemeinschaft, in der Jeder für sich und Alle zusammen ihr einzelnes und ihr gemeinschaftliches Wollen in Uebereinstimmung gesetzt haben mit den sittlichen Ideen; und im weitesten Sinne als die moralische Welt, in der Alles in Einklang steht mit dem Moralgesetz, Alles diesem sich fügt und dient. Glückseligkeit wird und muss auch in dieser Welt der Harmonie herrschen; aber sie ist hier nur die Folge, ohne jemals Ziel des Strebens, Gegenstand des Wollens gewesen zu sein; etwas, das sich nur am Ende wie von selbst aus dem einstimmenden moralischen Handeln aller ergibt und immer nur moralischer Natur sein kann. So ist es wohl möglich, im Resultat mit dem Lustprincip zusammenzustimmen, wie es in geistvoller Weise von Fechner aufgestellt und durchgeführt wird in seiner Abhandlung „über das höchste Gut“, wenn man das Gefallen an der Harmonie als das aller Lust zu Grunde liegende Princip ansieht, aber nicht mit dem von ihm aufgestellten Gesetz: „Der Mensch soll, so viel an ihm ist, die grösste Lust, das grösste Glück in die Welt überhaupt zu bringen suchen; ins Ganze der Zeit und

des Raumes zu bringen suchen“;¹⁾ da, wie schon gezeigt, hiermit kein wirklich festes Gesetz gegeben ist, welches erst durch die praktischen Ideen in zureichender Weise geschieht. Doch das ist Herbart sowohl als Fechner einzuräumen, dass Kant allzu rigoristisch das ästhetische Element bei seiner Moral vernachlässigt hat, indem er in der Lust nur Unedles und der Moral Schadendes fand, so dass er die Schönheit der moralischen Welt, wie aus mehrern Anklängen in seinen Schriften hervorgeht, wohl fühlte, aber nicht zum Ausdruck brachte.

Das Ganze aber: die moralische Menschheit und die moralische Welt ist nicht etwas schon wirklich von uns Erreichtes, sondern ein Ideal, ein Musterbild, das uns vorschweben soll, dem wir allmählig uns nähern müssen; nicht eine etwa bereits vorhandene, hinter dem Sichtbaren, das wir das Wirkliche nennen, liegende „intelligible Welt,“ sondern eine gedachte Welt, ein Land der edelsten Dichtung, durch die wir im Geiste das schon verwirklicht und vollendet, das schon vereinigt sehen, was jetzt noch unvollkommen ist und getrennt. Die Kantische intelligible Welt erweist sich somit als falsch, sofern er sie als eine bereits reale ansieht, und Herbart behält ihm gegenüber Recht, wenn er sagt: „In die ideale Welt nun (beseelte Gesellschaft) findet man sich dort erhoben, wo Kant von einem Reich der Zwecke gegenüber dem Reiche der Natur redet und wo er Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen voraussetzt (Doch) begnügte er sich nicht mit einer idealen Welt. Im Gegentheile, die Freiheit, zwar nur ein Glaubensartikel, sollte doch den Blick in die reale Welt eröffnen, welche hinter den Erscheinungen liege.“²⁾ Der Irrthum, in welchem Kant hier befangen war, hellt sich vollständig auf noch durch folgende Bemerkungen von F. A. Lange: „Kant wollte den offenen Widerspruch zwischen „Ideal und Leben“ vermeiden, der doch nicht zu

1) Fechner, a. a. O., S. 10.

2) Herbart, VIII, 187. 188.

vermeiden ist. Er ist nicht zu vermeiden, weil das Subject auch im sittlichen Kampfe nicht Noumenon, sondern Phänomenon ist Er wollte nicht verstehen, was schon Plato nicht verstehen wollte, dass „die intelligible Welt“ eine Welt der Dichtung ist und dass grade hierauf ihr Werth und ihre Würde beruht. Denn Dichtung in dem hohen und umfassenden Sinn, in welchem sie hier zu nehmen ist, kann nicht als ein Spiel talentvoller Willkür zur Unterhaltung mit leeren Empfindungen betrachtet werden, sondern sie ist eine nothwendige und aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechende Geburt des Geistes, der Quell alles Hohen und Heiligen und ein vollgültiges Gegengewicht gegen den Pessimismus, der aus dem einseitigen Weilen in der Gegenwart entspringt.“ Die Bemerkungen von Drobisch über das „Reich Gottes auf Erden“ kommen hier zu ihrer vollen Geltung und mit ihnen zugleich die ästhetischen Anschauungen Herbart's, die Kant allzu ängstlich flieht, aus Furcht materielle Bestimmungsgründe dadurch in den reinen Willen einzuführen.

Die Voraussetzung aber, dass eine Verwirklichung der idealen Welt in diesem Leben möglich sei, ist unbedingt nothwendig; denn sonst wäre auf der einen Seite der Gedanke von der Einheit der Natur mit dem Moralgesetz, den Kant immer hervorhebt, sinnlos, und auf der anderen Seite könnten die sittlichen Ideen niemals zu Triebfedern für uns werden, dem Musterbilde der idealen Welt immer näher zu kommen. In diese Welt jedoch ist nicht die Freiheit zu versetzen; denn sie besteht nur in der Fähigkeit, bestimmt zu werden, wie oben ausgeführt worden ist: sondern die Einheit, die Harmonie. Dass man diese in der idealen Welt statthabende (von uns nur gedachte) Uebereinstimmung des Willens mit den sittlichen Ideen Freiheit nannte, hat seinen Grund darin, dass dann, wenn diese Einstimmung erlangt ist, der Mensch das „Sollen“, das Gewicht der ethischen Ideen nicht mehr als einen Druck empfindet, sondern von jedem Gefühle der Unruhe und des Gedrücktseins frei ist durch

die gewonnene Harmonie. Darum ist es unbedingt richtig, mit der Herbartischen Philosophie die (sogenannte) Freiheit als eine „werdende,“ zu „erwerbende“ zu nehmen.

Von der so in kurzen, allgemeinen Zügen gezeichneten idealen Welt aber, zu welcher die Moral uns führt, geschieht nun der Schluss auf das Dasein eines höchsten Wesens, und muss geschehen. Soll die Welt der höchsten (sittlichen) Harmonie nicht ein blosser Traum sein, das Geschöpf einer überspannten Phantasie, so muss gefordert werden, dass es möglich sei: Moral und Natur zu vereinigen. Zu dieser Voraussetzung zwingen uns die unverändert stehenden, trotz aller Hindernisse für das Gute uns mahnenden praktischen Ideen, durch die solange ein Widerspruch in dem Innern des Menschen hervorgerufen wird, bis die Natur (Sinnlichkeit) ihnen untergeordnet, mit ihnen einstimmig gemacht ist. Der Mensch muss die mögliche Erfüllung der Moralgesetze annehmen, wenn ihm nicht er selbst und die ganze Welt ein grosser Widerspruch bleiben sollen. Darin besteht Kant's unwiderleglich richtiger Schluss vom Sollen aufs Können. Zu dieser Vereinigung der Natur mit der Moral, zu dieser Verwirklichung der idealen Welt ist aber zweierlei erforderlich:

- 1) dass die Naturgesetze zusammenstimmen mit den Moralgesetzen d. h. dass sie die Fähigkeit in sich tragen überhaupt nach den Gesetzen der Moral bestimmt zu werden;

das ist der Schluss auf die allgemeine Möglichkeit der Moral, den Kant betonte, und

- 2) dass diese Uebereinstimmung, die zunächst nur möglich ist, wirklich herbeigeführt werde;

das ist der Schluss auf eine Vorsehung, den Herbart in den Vordergrund stellte, indem er redete von dem moralischen Bedürfniss.

Für die Einstimmung zwischen Natur- und Sittengesetz nun kann angenommen werden: entweder, dass sie (diese Gesetze) aus verschiedenen Quellen stammen, oder aus Einer; denn dass nicht Eins aus dem Andern hervor-

gegangen ist, beweist ihre Verschiedenheit und der oben erwogene Umstand, dass dann, wenn Moral- und Naturgesetz als solche Eins sein sollten, die Moral aufhören müsste, das zu sein, was sie ist. Damit ist auch der Begriff eines „absoluten Werdens“, welchen Drobisch an Fichte's allgemeiner sittlichen Weltordnung mit Recht tadelt, abgewiesen; weil dann „die Welt ohne Ende moralisch besser würde, da dieses Besserwerden ihre Qualität wäre, und so die sittlichen Handlungen zu einem natürlich nothwendigen Geschehen werden“, was durch die Verschiedenheit von Moral- und Naturgesetz verboten ist.

Hätten aber nun beide Gesetze verschiedene Ursachen ihrer Entstehung, so wäre ihre Uebereinstimmung nur eine zufällige, die möglicher Weise auch wieder aufgehoben werden oder nur bis zu einem gewissen Grade stattfinden könnte. Das ist aber nicht möglich; denn das Sittengesetz verlangt zu seiner Ausführung eine nothwendige Uebereinstimmung zwischen beiden, da es selbst ein unbedingtes ist. Sollen daher beide Gesetze nothwendig übereinstimmen, so ist eine ihnen gemeinsame Ursache anzunehmen, die beide für einander bestimmte. Denn ohne eine solche ihnen gemeinsame Ursache wäre eine nothwendige Uebereinstimmung zwischen ihnen gar nicht zu denken.

Diese Ursache aber erweist sich ferner nothwendigerweise als Intelligenz, als Person. Das wird deutlich aus den sittlichen Ideen: Um sie anzufassen ist erforderlich: 1) dass die Willensverhältnisse zusammengefasst werden; 2) dass sie vollendet und ungehemmt vorgestellt werden; und 3) dass sie als Vorgestellte, abgetrennt von Beifall und Missfallen, auch als Erkenntniss vorgestellt werden können. Das Alles ist aber nur möglich in einem einheitlichen, persönlichen Wesen. Nur ein solches ist im Stande (unter der selbstverständlichen Voraussetzung seiner Allmacht),¹⁾ eine mit dem Moralgesetz überein-

1) Vgl. Herbart, III, 133. IV, 614. 617. VIII, 45. IX, 7.

stimmende Welt hervorzubringen. Damit ist Gott zugleich als extramundan erklärt.¹⁾

Doch bei dieser Möglichkeit der Moral allein darf nicht stehen geblieben, sondern es muss auch die Verwirklichung dieser Einheit (von Natur- und Sittengesetz) angenommen werden, weil sonst immer noch die praktischen Ideen nur „Hirngespinnsten“ gleichen würden. Auf dem Menschen kann diese Verwirklichung nicht ruhen; denn er hat nur die Fähigkeit: entweder von der Sinnlichkeit oder von dem Moralgesetz bestimmt zu werden, eine Spontaneität kommt ihm nicht zu, und hätte er sie, dann würde er immer zu klein und zu ohnmächtig sein, als dass sie etwas nützen könnte. Darum wird nicht nur zur Hervorbringung der Natur- und Sittengesetze, sondern auch zu ihrer Durchführung, zur Vereinigung beider ein höheres Wesen erfordert, dessen Eigenschaften (menschlich zu reden) nur als moralische gedacht werden können. Es muss ein höchstes Wesen sein, welches die Welt zur Harmonie führt, nach welcher ein niemals schweigendes Verlangen in der Menschenbrust sich regt. Wir müssen glauben, dass alle die Anregungen und Entschlüsse, die den Einzelnen, wie die Gesamtheit immer mehr zur Einstimmigkeit mit den praktischen Ideen führen und wodurch die Welt immer mehr zu einer moralischen gestaltet wird, ausgehen von einer höhern Hand. Hier tritt die „Idee des Wohlwollens“ als das Wesen Gottes kennzeichnend, in das hellste Licht. Nur auf diese Weise kann der sittliche Mensch Ruhe finden, dass er einer gütigen Vorsehung vertraut, die das Grosse und das Kleine dem Ziele des grossen Welteinklangs entgegenführt. Dieser Glaube an den sittlichen Fortschritt der Menschheit wird sowohl von Kant als von Herbart hervorgehoben. (Kant IV. 329. VII, 402. Herbart VIII, 395. 400. IX. 449.)

Jede genauere Ueberlegung und aufmerksame Prüfung bestätigt auch, dass jedes Gute, das wir vollbringen, jedes edle Streben, das uns beseelt, immer nur scheinbar

1) Drobisch, S. 218. 221. Kant, V, 434.

seine Wurzel und Quelle in uns hat. Wären wir im Stande, jeden redlichen Entschluss, jede Begeisterung für das Sittliche bis in ihre letzten Ausläufer zu verfolgen, bis zu der Stelle, bis zu dem Augenblicke, wo sie entstanden, dann würden wir immer nur Einwirkungen aus dem Frühern entdecken, Ursachen, die von anderer Seite an uns herantraten. „Die Moralität eines Jeden ist das Produkt seiner äusseren und inneren Lebensgeschichte.“ (Drobisch, „Die Moralstatistik etc.“, S. 91). Dieser Determinismus aber macht die Moral nicht, wie Jemand fürchten könnte, zu nichts, sondern befestigt sie. Moral kann nichts Anderes sein, als Determinismus; denn sie besteht darin, dass der Mensch von nichts Anderem, als von dem Moralgesetz determinirt wird. Um sie rein erscheinen zu lassen, ist nicht erforderlich, dass der Mensch durch freie Wahl zu ihr komme und ihre Gesetze befolge, sondern dass er zur Erfüllung dieser Gesetze durch nichts, als durch diese selbst, durch die sittlichen Ideen bestimmt werde, nicht durch materielle Bestimmungsgründe. Die (scheinbare) Freiheit des Menschen besteht nur darin, die Fähigkeit, von dem Moralgesetz bestimmt zu werden, in sich ausbilden zu können, und, indem wir in dieser Ausbildung begriffen sind, fühlen wir immer wieder von einer höhern Hand uns geleitet. Kant giebt Andeutungen hierüber da, wo er von der Cultivirung des Menschen durch die Natur spricht, welche ihn so zur Moral vorbereitet. (Kant IV, 445; auch VI, 198. Stiftung des Gottesreichs der Kirche.). Der Determinismus aber erklärt uns manche Räthsel, die sonst ungelöst vor uns stehen, und beantwortet uns sicher und befriedigend die grossen Weltfragen, vor die ein jeder tiefer denkende Mensch sich gestellt sieht.

Unerklärbar bleibt nur noch das Böse. Durch sein Vorhandensein scheint der moralische Beweis vom Dasein Gottes gefährdet. Indess, wenngleich Lotze sagt: „Den rettenden Gedanken hat hier Niemand gefunden und ich weiss ihn auch nicht“;¹⁾ so ist es doch vielleicht möglich.

1) Lotze, Mikrokosmos, III, 604.

wenn nicht die Lösung, doch den Weg zu ihr zu finden an der Hand Herbart's. Er antwortet auf die Frage: wo ist überhaupt das Böse?: „Das Gute und Böse liegt weder in den Dingen an sich, die wir Noumena zu nennen pflegen, noch in den Phänomenen Gutes und Böses liegt in der Mittelwelt zwischen beiden“; und wo ist diese Mittelwelt?: „Sie besteht in den bleibenden inneren Zuständen der einfachen Wesen“, d. h. mit andern Worten, sie ist in dem menschlichen Herzen. Da, sonst nirgends in der Welt, ist das Böse zu suchen. Wie ist es aber in das Herz des Menschen gekommen? Durch die Umkehr der Triebfedern. — Wie ist diese wieder entstanden? — Durch die grössere Stärke des sinnlichen Motivs, die nur dadurch zum Bösen führt, dass der Mensch die Fähigkeit hat, von zwei verschiedenen Seiten bestimmt zu werden, während z. B. für das Thier das Böse nicht existirt. Durch den Menschen soll die Wirkung des Moralgesetzes auf die Natur erfolgen; darum muss in ihm auch zuerst zwischen beiden Gesetzen ein Widerspruch entstehen, bis das Unveränderliche das Veränderliche überwunden hat und die Natur dem Moralgesetz untergeordnet ist. Die weitere Frage aber, warum der Mensch die Fähigkeit hat, auf zwiefache Art bestimmt zu werden, ist ebenso ungereimt als unnöthig, und begehrt mehr zu wissen, als uns zu wissen möglich ist. So ist das Böse nur im Menschen und führt nicht zum Zweifel an Gott, sondern gerade zum Glauben an ihn, da die Moral uns nöthigt, anzunehmen, dass die Ueberwindung des Bösen durch das Gute stattfinden muss, d. h. die Unterordnung des Naturgesetzes unter das Sittengesetz durch den Beistand und die Führung des höchsten Wesens durchgesetzt werden wird. Wohl zu unterscheiden ist hierbei von dem Bösen das Uebel, das übrigens, wenn es als Uebung für die Moral und als Gelegenheit, sie auszuführen, angesehen wird, so gut wie das Böse, mehr zur Verstärkung für den Gottesglauben dient, als zu dessen Gefährdung.¹⁾ Die intelligible That Kant's ist ein sowohl

1) Weitere Ausführungen über diesen Gegenstand sind hier, wo

überhaupt als seiner Lehre insonderheit widersprechender Begriff; denn einmal ist es undenklich, wie vor jeder Zeit, vor der Sinnlichkeit, die Triebfedern umgekehrt worden sein sollen, und das andere Mal ist mit dem intelligibeln Charakter, der aus der intelligibeln That folgt, die Freiheit aufgehoben.

Eins nur bleibt unerklärlich, wobei die „transcendentale Freiheit“ Kant's wieder zum Vorschein kommt: das ist die Entstehung des Natur- und Moralgesetzes. Sie führen zuletzt doch auf die Fähigkeit im höchsten Wesen: „einen Zustand von selbst anzufangen“, und da müssen wir sagen: wie das möglich sei, vermag kein Mensch zu erklären.¹⁾ „Die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit schneidet aller positiven Darstellung gänzlich den Weg ab.“²⁾ Das ist unumstösslich. Doch ist eine solche Darstellung und Erklärung nöthig weder für die Moral. noch zum Beweis für das Dasein Gottes. Denn dieser zielt nicht darauf, zu beweisen, wie Gott ist und wirkt, sondern dass Gott ist und wirkt. Dass die durchdringende, umfassende Erkenntniss uns versagt ist, macht die wahre Moral erst möglich. „Lügen Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unablässig vor Augen (d. h. könnten wir sie vollkommen beweisen und erkennen), so würden die meisten gesetzmässigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen; ein moralischer Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existiren. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen blossen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gesticuliren, aber in den

es sich vorwiegend um einen kritischen Vergleich Kant's und Herbart's in Bezug auf den moralischen Gottesbeweis handelt, nicht am Platze.

1) Hier tritt die oben (S. 487) behauptete Identität zwischen der Idee der Freiheit und der des höchsten Wesens deutlicher hervor. Vgl. hierzu noch Schopenhauer Welt als Wille und Vorstellung I, 585.

2) Kant, V, 283.

Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde. Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung unserer Vernunft, nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Dasein nur muthmassen, nicht erblicken oder klar beweisen lässt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheissen, oder zu drohen, von uns uneigennützig Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdann und nur dadurch Aussichten in's Reich des Uebersinnlichen, aber auch nur mit schwachem Blick erlaubt; so kann wahrhaft sittliche, dem Gesetz unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden und das vernünftige Geschöpf des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werthe seiner Person und nicht bloß seiner Handlungen angemessen ist. Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, dass die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden liess.¹⁾ Diese Worte Kant's sind unbedingt beachtenswerth.

Ueberhaupt aber ist der ganze moralische Beweis für das Dasein Gottes ein Beweis nur für den Glauben und nicht für das Wissen, wie es überall da der Fall ist, wo wir das Gebiet der Erfahrung zu übersteigen uns genöthigt sehen. Trotzdem aber hat dieser Beweis eine objective Geltung; denn wir können nicht anders, als auf Grund des in uns vorhandenen moralischen Gesetzes an Gott zu glauben. Hierin stimmen die Kantische und Herbartische Philosophie vollkommen überein. Eine andere Objectivität dieses Beweises aber noch zu fordern, als seine unbedingte Gültigkeit für das Denken des Menschen überhaupt; ist widersinnig; denn überall wo von einem Beweis die Rede ist, handelt es sich immer

1) Kant, V, 153.

nur um das Denken des Menschen, ausser welchem es, unsers Wissens, überhaupt keinen Beweis giebt. Sieht aber Jeder von uns, sofern er von seiner gesunden Vernunft Gebrauch macht, sich unbedingt gezwungen, Gott anzunehmen, dann ist alles erreicht, was erforderlich war, um für den Glauben das Dasein Gottes als nothwendig darzustellen. Möchte immerhin Jemand sagen, das Alles läge aber doch nur in der zufälligen Beschaffenheit des Menschen, so kann doch der Mensch, so lange er gerade diese Beschaffenheit hat, von Gott nicht los, er muss an ihn glauben. Mehr kann durch den moralischen Beweis nicht geleistet werden, als dies aufzuzeigen, und mehr zu leisten ist auch nicht nothwendig. Atheismus ist Irrthum oder Wahnsinn nach diesen Ausführungen.

Fragen wir aber zuletzt, was durch die angestellten Erwägungen als Angelpunkt des moralischen Gottesbeweises sich herausstellt, so finden wir allerdings, dass Kant's Behauptung: die Freiheit verschaffe den beiden andern religiösen Ideen (Gott und Unsterblichkeit) Realität, unzweifelhaft richtig ist, da sie uns aus der Sinnenwelt in eine andere (moralische) Welt versetzt, welche mit der ersten zu vereinigen ist, weshalb Gott postulirt werden muss; nur, dass der Begriff der (menschlichen) Freiheit anders zu fassen ist, als von Kant geschah, nämlich als die Fähigkeit von zwei Seiten, vom Natur- oder vom Moralgesetz, bestimmt zu werden. Beide aber: Kant und Herbart ergänzen sich gegenseitig, um einen vollständigen moralischen Gottesbeweis möglich zu machen: der Eine das Sollen hervorhebend, um auf das Können zu schliessen; der Andere auf die Aesthetik hindeutend, wodurch das Sittengesetz mit lebendigem Inhalt erfüllt und das Streben des Menschen nach Einheit desto begreiflicher gemacht wird.

Flavius Clemens von Rom, und das älteste Papstverzeichniss.

Von

Lic. Carl Erbes.

Durch den glücklichen Fund des Bryennios hat jenes unter Clemens' Namen bekannte, bisher nur beschädigt und lückenhaft erhaltene Schreiben der altrömischen Gemeinde auf Grund einer durchgreifenden Ergänzung mit dem Verständniss im ganzen und einzeln natürlich auch als geschichtliches Denkmal an Bedeutung gewonnen. Freilich würde solche noch grösser und unbedingter geworden sein, wenn uns bei dieser Gelegenheit über die nähern Zeitumstände seiner Abfassung mehr Aufklärung und bestimmtere Anhaltspunkte zugekommen wären, zur Entscheidung des Streites der Meinungen darüber. Ist doch z. B. das Zeugniß über den Ausgang des Petrus und Paulus, auf welches soviel gebaut wird, ganz anders zu würdigen, wenn der Brief wirklich zur Zeit Domitians verfasst ist, wie viele wollen, ganz anders, wenn einige ihn mit Recht unter Hadrian setzen. Dass aber der Brief schon frühe mit dem Namen des Clemens verbunden wird, gibt uns keine Gewähr, mit welchem Recht oder in welchem Sinn dies geschieht, so lange wir nicht besser wissen, wer eigentlich dieser selbst gewesen sei, wann er gelebt habe: so lange der für die römische Kirche und

Tradition so bedeutsame Bischof für eine der räthselhaftesten Erscheinungen des nachapostolischen Zeitalters gelten muss. Insbesondere haben dazu die sogenannten Clementinen beigetragen. Wie sie von Clemens selbst stammen wollen, so kennen sie auch seine Personalien genau; er ist hier als würdiger Schüler des Apostelfürsten Petrus der Held eines geistreichen Tendenzromans. Allein seit Cotelier zu Recogn. VII, 8 bemerkte: *fundus fabulae* Flavius Clemens consul, *patruelis* Domitiani, seitdem ist es geradezu eine offene Frage: Was bleibt vom Bischof Clemens für die Geschichte übrig? bleibt er noch der erste Nachfolger Petri, als welcher er doch unter ganz erdichteten Verhältnissen gefeiert wird in den Clementinen? oder ist somit für die andere Tradition entschieden, die ihn als Bischof an dritter Stelle aufzählt? oder ist nunmehr seine Existenz überhaupt zweifelhaft? Die Antwort liegt nicht auf der flachen Hand; vielleicht gelingt es einer aufmerksamen Durchsuchung und Vergleichung des geschichtlichen Materials, das leidige Dunkel aufzuhellen. vielleicht führt keine über blossе Vermuthungen hinaus.

Bis auf Weiteres darf man allerdings davon ausgehen, dass dem berühmten Bischofsnamen auch ein geschichtlicher Träger entspreche, und die Hoffnung nicht aufgeben, am einfachsten seine Persönlichkeit selbst noch constatiren zu können. Wenigstens hat in seiner Monographie über den Clemensbrief 1855 Lipsius im Hinblick eben auf die Clementinen die Vermuthung gewagt, der Consul Flavius Clemens selbst sei der Bischof des Namens. Sah sich derselbe nicht im Stande, diese Vermuthung für ausgemachte Thatsache zu geben, so versuchte dies Volkmар in den Theol. Jahrbüchern 1856, mehr durch geistvollen Scharfsinn überredend, als durch erschöpfenden Beweis überzeugend. An ihn lehnt sich vor andern A. Stap in seinen *études sur les origines du christianisme* 1866; auch Hilgenfeld hat seither diese Ansicht wiederholt ausgesprochen. Aber Lipsius selbst ist in der „Chronologie“ 1869 schwankend geworden, nachdem inzwischen Th. Zahn in seinem „Hirt des Hermas“ S. 44—69 zu

zeigen unternommen, dass unser Consul nicht einmal Christ, geschweige christlicher Bischof gewesen sei. Darauf will in der neuen Ausgabe der Apostol. Väter I. p. LXXXVII ff. Th. Harnack nicht leugnen, dass jene Conjectur, welche den Bischof Clemens in der Person des Consuls findet, sehr ansprechend sei, aber auch nicht verhehlen, dass noch einiges diese Meinung nicht begünstige. Er selbst aber mag die quaestiones vexatissimas nicht aufnehmen, da eine Sache von solcher Bedeutung nicht kurz abgethan werden könne und eine ordentliche Untersuchung verdiene. Und warum sollte das nicht eine Frage verdienen, deren endgültige Lösung über das nachapostolische Zeitalter im allgemeinen und über die altrömische Kirche insbesondere mittelbar oder unmittelbar mehr Licht verbreiten, alte Ansichten bestätigen oder widerlegen, neue Einsichten und Aussichten anbahnen und eröffnen würde? Dies mag das Unternehmen rechtfertigen, die viel verhandelte Frage noch einmal vorzunehmen; möchte denn auch der Verlauf der Untersuchung den Unternehmer rechtfertigen. Von vornherein darf er sich nur auf den guten Willen berufen, den Gegenstand für sich möglichst scharf in's Auge zu fassen. Im Uebrigen aber steht zu hoffen, dass eine concentrirende Zusammenfassung und straffere Verbindung selbst Altem an neuer Stelle neue Bedeutung gibt, bekanntes von einer unbekannten Seite zeigt, übersehenes dem Auge zukehrt, bisherige Lücken schliesst, Schwierigkeiten sonst ausgleicht.

Da also die merkwürdigen Clementinen Name und Personalien des Flavius Clemens eigenthümlich reflectiren, indem derselbe aus der Zeit und Verwandtschaft des Domitian in diejenige des Tiberius zurückdatirt ist, nur um als ἀπαρχὴ τῶν σωζομένων ἐθνῶν (ep. Clem. ad Jac. c. 3.) unter den Gefährten des Petrus erscheinen zu können, so lenkt dies zunächst unsere Aufmerksamkeit auf das geschichtliche Verhältniss jenes Consuls zu der Person des römischen Bischofs gleichen Namens. Interessanter aber ist die Sache deshalb, weil auch nach der von den Clementinen nicht beeinträchtigten Tradition Bischof Cle-

mens an dritter Stelle wirklich zur Zeit des Consuls blüht. Ein alter Gewährsmann derselben ist Irenaeus adv. haer. III, 3. Im Anschluss an ihn berichtet Eusebius in seiner Kirchengeschichte III, 13 näher, Clemens von Rom sei als dritter Nachfolger Petri im zwölften Jahre Domitian's dem *Ἀνέγκλητος* gefolgt und habe neun Jahre hindurch bis zum dritten Trajan's seiner Gemeinde vorgestanden. Wenn man nun nicht wüsste, auf welche Weise Euseb zu dieser Zeitbestimmung gekommen ist, und wenn man ihr keine andere sogar aus desselben Autors Chronikon entgegenzusetzen hätte, so wäre sie schon geeignet, den Gedanken an persönliche Einheit jener beiden Würdenträger merklich zu erschüttern. Vorläufig dürfen wir sie nebst der andern bei Seite legen. Hier ist es wichtiger, dass derselbe Euseb gleich nach dem Bischof auch des Consuls namentlich gedenkt (III, 18), also hinlänglich bekundet, dass er selbst von ihrer Einheit nichts wusste. Er berichtet nämlich, im 15. Jahre Domitians sei mit vielen andern auch die Flavia Domitilla, eine Schwwesters-tochter des damaligen Consuls Flavius Clemens, wegen ihres Christglaubens nach Pontia verbannt worden. Nun aber hat Volkmar besonders die Frage angeregt, wie sich eben diese Angabe verhalte zur Darstellung der heidnischen Schriftsteller, vor andern des Dio Cassius. Dieser erzählt im Auszug des Xiphilinus 67. 14. „Domitian habe in demselben Jahre den Consul Clemens hingerichtet, obwohl er ihm verwandt war und eine gleichfalls ihm Verwandte, die Flavia Domitilla, zur Frau hatte. *Ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος*, weswegen auch andere nach den Sitten der Juden hinneigende in Menge bestraft wurden, theils mit dem Tode, theils mit Verlust ihrer Habe. Domitilla aber würde nur nach Pandateria entfernt.“ Die Stelle kommt in mehrfacher Beziehung in Betracht. Zunächst kann man sich leicht überzeugen, dass der von heidnischem Standpunkt erhobene Vorwurf der „Gottlosigkeit“ in Verbindung mit einer Hinneigung zu jüdischen Sitten nicht Proselyten des alten, sondern des christlich geläuterten Judenthums, also vielmehr Anhänger Christi

indicirt. Einmal wurde das mosaische Bekenntniss als solches im römischen Reich nie mit dem Tode bedroht, vielmehr wiederholt durch öffentliche Gesetze gesichert, so dass darum nach Tertullian die Christen selbst sub umbraculo insignissimae religionis sich den Verfolgern entziehen konnten. Dies um so leichter, als ihnen vom Ursprung her noch manches jüdisch ceremonielle, äusserliche anklebte und sie in Rom besonders nicht sehr eilten, sich von den Sitten und Gebräuchen des alttestamentlichen Gottesvolks loszusagen. Während sie aber auf der einen Seite gleichwohl als abgefallene Uebertreter des väterlichen Gesetzes, als gottlose Freigeister von den Juden verfolgt und bei den Heiden verschrie'n wurden, war es auf der andern Seite bei ihrem jugendfrischen Glaubenseifer in Offensive und Defensive ihre scharfe, durchaus verneinende Kritik aller heidnischen Mythologie und Vielgötterei, jeglichen Götzendienstes sammt Zubehör, die ihnen vollends den Vorwurf des Atheismus zuzog. Kein Wunder, dass diese Heiden sich nur an das hielten, was ihrem Sinne fasslich war, und den entschiedenen Protest gegen ihre Gottesvorstellung und ihren Gottesdienst als Verneinung jeder Gottesverehrung und der Gottesvorstellung überhaupt ansahen. Gab und gibt es doch selbst Christen, die mit einem so protestirenden Christenthum den Begriff eines feindseligen Widerspruchs gegen alles positive, heilige, ehrwürdige verbinden; um zu schweigen von denjenigen, die selbst als Protestanten so ganz positiv sein können, dass sie ihre redlichen Brüder kurzweg als „Ungläubige“ erklären, für Pantheisten, Materialisten und Atheisten. Es wiederholt sich nur dieselbe psychologische Erscheinung: geistiges Unvermögen und ungeistiges Sinnenbedürfniss. Ewig jung bleibt die heidnische Frage (bei Minuc. Felix, Oct. c. X): cur nullas aras habent, nulla templa, nulla nota simulacra? und immer wieder ist es ebenso nöthig als leicht, mit dem Martyrer Justin (Apol. I, c. 6—13.) zu zeigen, wie wir zwar *τῶν νομιζομένων θεῶν ἄθεοι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου Θεοῦ*, also in Wahrheit *ἄθεοι ὡς οὐκ ἐσμεν*, wie vielmehr die

Bestreitung der falschen Götter und was damit zusammenhängt, nur das eine Moment, gleichsam die Rückseite ist des ernstesten, positiven Strebens, Gott selbst und seine Wahrheit reiner und geistiger zu erfassen. Indem wir also die Ausdrucksweise des Heiden Dio entschuldigen und übersetzen müssen, so bestätigt er allerdings die Angabe Eusebs über das Martyrium der Domitilla.

Allein ist es denn wirklich ein und dieselbe Frau dieses Namens, den wir bei Dio wie bei Euseb mit dem Namen des Flavius Clemens verbunden finden? Bei diesem ist es seine Schwestertochter, bei jenem seine Frau, wie er selbst mit Domitian verwandt. Entweder also sind es zwei verschiedene Personen desselben Namens, oder der eine von beiden Autoren irrt in Beschreibung einer und derselben. Die Entscheidung dieser Frage bahnt uns den Weg zur Beantwortung der Hauptfrage; eine oder die Domitilla wird uns zu Clemens führen. Vorher aber müssen wir sie selbst in dem durch innerhäusliche Verbindungen etwas dunkeln flavischen Kaiserhaus aufsuchen. In dasselbe brachte den fraglichen Namen die Gattin des Vespasian, zwar auch eine Flavierin, aber von niederem Stande. Sie gebar dem nachherigen Kaiser ausser Titus und Domitian eine Tochter Domitilla. Nach Sueton (Vesp. 3) erlebte weder Mutter noch Tochter desselben Namens die Erhebung Vespasians. Aber dass letztere nicht ohne Nachkommen starb, bezeugt Quintilian, indem er im prooem. ad libr. IV. inst. erwähnt, Kaiser Domitian habe ihm die Enkel seiner Schwester zur Erziehung anvertraut. Ohne Zweifel sind dies eben die beiden Söhne des Flavius Clemens, welche Domitian noch als Kinder zu seinen Nachfolgern bestimmt und entsprechend in Vespasian und Domitian umgetauft hatte. Zur Erklärung dieses Verhältnisses hat neuestens Mommsen im corpus Inscript. VI, S. 172 f. einen Stammbaum empfohlen, der darin gipfelt, dass eben der Vater unseres Clemens, Flavius Sabinus, der sonst unbekannte Gatte von Vespasians Tochter gewesen. Bereits hat de Rossi im *Bulletino* VI, S. 69 ff. an die Hindernisse erinnert, welche diesen Stamm-

baum nicht aufkommen lassen. Flavius Sabinus war der leibliche Bruder des Flavius Vespasianus, und da wissen wir aus eben der Zeit aufs bündigste, dass eine solche Verbindung zwischen Oheim und Nichte bei den Römern für blutschänderisch und unerlaubt galt. S. Tacit. Ann. XII 1—7; Sueton Claudius c. 26. Als nämlich den Kaiser Claudius selbst, caelibis vitae intolerantem, seines Bruders ehrgeizige Tochter Agrippina zu diesem unerlaubten Verhältniss verlockt hatte, wagte dieses schamlose Paar nullo exemplo deductae in domum patruī fratris filiae doch nicht eher Hochzeit zu feiern, als bis nach erregter Debatte durch Senatsbeschluss solche Ehen in Zukunft für erlaubt erklärt wurden. Neque tamen, rühmt Tacitus, repertus est nisi unus talis matrimonii cupitor. T. Alledius Severus eques Romanus, quem plerique Agrippinae gratia impulsum ferunt. Auch Sueton findet es zum Lob der altrömischen Tugend bemerkenswerth, dass ausser einem Freigelassenen und jenem Officier¹⁾ sonst Niemand dem schändlichen Beispiel folgte. Fürwahr weder der strenge Sittenrichter Tacitus hätte es, gar bei wiederholter Charakteristik des Fl. Sabinus und seines nicht allzu zarten Verhältnisses zu Vespasian (S. H. III, 65. 69—75), übersehen können, noch Sueton es seiner Scandalchronik entgehen lassen, wenn solch ein aussergewöhnliches Aerger-niss im verflossenen Kaiserhaus der Flavier vorgekommen wäre. Dazu kommt der Umstand, dass dies selbst vor oder doch in nächster Nähe desselben Jahres 50 u. Z. geschehen sein müsste, da der ältere Sohn des Sabinus schon a. 82 das gesetzliche Alter hatte, zum Consul gewählt zu werden; ganz abgesehen von der schon an sich schwierigen Zumuthung, dass die Schwester des 40—50 u. Z. gebornen Titus und Domitian gar den ältern Bruder ihres a. 9 geb. Vaters geheirathet habe. Endlich hat Mommsen einen wichtigen Zeugen den Blicken entzogen, nämlich die Frau des Consuls Clemens: Flavia Domitilla nach der ausdrücklichen und einmüthigen Angabe. Soll jener gar seine leibliche Schwester unter diesem

1) Vgl. Nipperdey zu Tac. Ann. XII, 7. resp. II, 11.

Namen zur Frau gehabt haben, da es einmal die Tochter seines Bruders oder seiner Schwester nicht sein durfte? oder welche Stelle gebührt ihr laut Vor- und Zunamen am flav. Stammbaum? Sueton giebt ihre Verwandtschaft nicht direct an, Dio nennt sie allgemein eine Verwandte Domitians. Philostratus macht sie zu dessen Schwester selbst, irrthümlich oder durch Textverderbniss. Die Söhne des Flavius Clemens und der Flavia Domitilla nun sind die Enkel der schon vor 69 u. Z. verstorbenen Schwester Domitians: können sie das nicht vom Vater her sein, so können sie es nur von ihrer Mutter her sein, so ist des Clemens Gattin Flavia Domitilla die Tochter der gleichnamigen Schwester Domitians, (während ihr Vater sonst unbekannt ist).¹⁾ Im gleichen Verhältniss der Verwandtschaft und des Alters war der Bruder des Clemens mit Domitians Bruderstochter Julia verheirathet oder doch verlobt, nach Philostr. vit. Apoll. VII, 7. Suet. Dom. XX. Xiphil. 67. 3. So erklärt sich alles einfach, sogar die falsche Lesart bei Philostratus; so bestätigt und ergänzt sich zunächst die betreffende Angabe des Dio Cassius.

Wie verhält sich nun zu dieser Gattin des Clemens, besonders die Verbannung anlangend, die gleichnamige Schwestertochter desselben bei Euseb? Mömmsen zwar, der Meinung, dass beide Stellen sich eigentlich auf die Verbannung ein und derselben Frau beziehen, hat sowohl den Dio als den Euseb des Irrthums beschuldigt und

1) Zahn hat dafür S. 47 den Arretinus Clemens empfohlen, weil laut Tacit. H. IV. 68. domui Vespasiani per affinitatem annexum. So würde sich freilich das Versehen des Philostratus leicht erklären, aber zum leiblichen Vater der Flavia Domitilla ist er ebenso untauglich, wie der gleichfalls mit Vesp. verwandte (T. H. III, 59) Cerialis aus der gens Petilia.

Wenn es nach Wegfall des Flavius Sabinus aufs rathen ankommt, so empfehle ich den wackern Flavius Subrius (Dio, LXII, 24), der als Tribun der Prätorianer bereits a. 65 unter Nero seine Rolle ausspielte und also den Schriftstellern keine Gelegenheit mehr gab, seine Verwandtschaft mit den folgenden flavischen Kaisern hervorzuheben. (Tac. Ann. XV. 67.) Jedenfalls berechtigt ihr Schweigen zu der Annahme, dass Vespasian's Schwiegersohn seine Gattin Domitilla nicht lange überlebte.

beiden halbwegs entgegenkommend vermuthet, die verbannte Domitilla sei — nach seinem Stammbaum — allerdings eine Schwestertochter Domitians, als solche aber nicht die Gattin, nicht die Nichte, sondern selbst die Schwester des Clemens, die wohl auch eine nicht in Betracht kommende Tochter gehabt haben möge. Nachdem der Nerv dieser Vermuthung durchschnitten ist, bleibt die Frage nach einer Schwester des Clemens und einer Tochter derselben, die Flavia Domitilla geheissen und verbannt worden sein soll. Inzwischen aber ist schon nicht mehr so einfach einzusehen, woher letztere nach römischer Sitte der Benennung ihren Namen erhalten habe. Dazu drängt sich der Verdacht auf, dass eine Tochter einer Schwester des Clemens um die Zeit ebenso unreif zum Martyrium war, als dessen beide Söhne zum Thron. Endlich ist mit dem Namen auch die Existenz einer Schwester des Clemens sonst unbekannt. Plautilla heisst sie als Mutter der jungfräulichen Martyrin Domitilla in der Tradition. Diese weiss das aus den Acten des Nereus und Achilleus resp. der Domitilla,¹⁾ und die scheinen in der That durch Zufall dahinter gekommen zu sein. Am Schluss lässt der Verfasser den Petruschüler Marcellus sich auf die griechischen Acten des Linus namentlich berufen. Darin also hat er ihn kennen gelernt. Eben darin fand sich aber auch die Plautilla, nobilissima matrona et ferventissima dilectrix apostolorum. Wie demnach unser Mann den Marcellus so gewandt in neue Zeiten und neue Freundschaft einführte, so meinte er auch, Plautilla verdiene die Mutter der Jungfrau Domitilla zu heissen. Ist es doch ein sinniger Zug der profanen sowohl als der heiligen Sage, gemeinsame Feier ihrer Helden durch ein Band der äussern Verwandtschaft zu versinnlichen und zu sichern. Dazu erscheint es ihr unausstehlich eintönig immer denselben Namen zu wiederholen, *varietas delectat*. So könnte gar Plau-tilla den auch so verwirrend oft in der flavischen Familie wiederkehrenden Namen Domi-tilla

1) Acta SS. Maii tom. III, p. 6 ff.

zugleich ersetzen und erhalten. Doch mit dem Namen hängt es nicht zusammen, dass nach denselben Acten die Mutter der Martyrin den irdischen Leib in demselben Jahr verliess, in welchem der Apostel Petrus der Martyrerkrone entgegenging. Gemeint ist also c. 64—67 u. Z. Nun aber weist nach gleicher Quelle Domitilla selbst auf Veranlassung ihrer Eunuchen, um den himmlischen Bräutigam zu gewinnen, die vornehme Hand des sterblichen Aurelian zurück. Quo facto Aurelianus furiis plenus impetravit a Domitiano ut si sacrificare contemneret Pontianae insulae exilium subiret. Das geschah 95 u. Z. Fürwahr da ist schwer zu entscheiden, ob dieser vor Liebe oder unser Gewährsmann vor asketischem Eifer so verblendet gewesen, dass er das bedenkliche Alter jener mehr als 30jährigen Jungfrau ganz übersah. Ich meine, jene Zeitangabe ist um so bemerkenswerther, je mehr sie die eigene Tendenz der Acten zu entkräften geeignet ist. Dabei kann es nur auffallen, dass demnach die Mutter der jungfräulichen Martyrin Domitilla so gleichzeitig gestorben ist mit der Mutter der an Clemens verheiratheten Martyrin Domitilla. Starb doch auch jene zwar vor Erhebung ihres Vaters Vespasian, aber schwerlich vor a. 64—67, weil eben schon Mutter geworden. Einmal auf dem Wege des Verdachts kommen uns die Eunuchen als so zudringliche Empfehler der Ehelosigkeit vor, dass sie sich wohl erdreisteten, nicht allein die Braut dem Bräutigam, sondern auch die Gattin dem Gatten abwendig zu machen, wie wirklich in den ursprünglichen Acten des Pseudo-Linus auf die Predigt des Petrus hin vornehme römische Frauen ihren Eheherrn sich entzogen. Diese gnostische Ueberspanntheit heilten die Katholiker zur fernern Erbauung dahin, dass sie aus den rechtmässigen Ehefrauen unzüchtige Buhlerinnen machten, um plötzlich in sich zu schlagen.¹⁾ Offenbar wird der Anstoss für katholische Gemüther ebenso erbaulich gewendet, wenn verheirathete Frauen, welche mit ihren Männern brechen, in reine Jung-

1) S. Lipsius, Quellen der röm. Petrussage, S. 125 f.

frauen umgewandelt werden, die aus Liebe zum himmlischen Bräutigam dem sterblichen entsagen. Bei der Domitilla nun war diese Wendung um so leichter, als sie in der That durch den Tod ihres Mannes sozusagen wieder ledig war; und es ist ja bekannt genug, dass der Wittwenstand die eigentliche Virginität an Verdienstlichkeit fast erreichte, ja unter Umständen noch übertraf. So lag es von selbst nahe, die noch junge Wittwe Domitilla als Jungfrau zu feiern; denn freilich — doch erst wollen wir unsere Vermuthung ordentlich begründen. Philostratus berichtet im Leben des Apollonius von Tyana VIII, 25, Domitian habe gleich am dritten oder vierten Tage nach dem Tode des Clemens die Domitilla aufgefordert, einen andern Mann zu heirathen.¹⁾ Lipsius S. 156 hat gemeint.

1) *Ἦρώθουν δὲ οἱ θεοὶ Δομετιανὸν ἦδη τῆς τῶν ἀνθρώπων προεδρίας. ἔτι μὲν γὰρ Κλήμεντα ἀπελιονώς, ἄνδρα ἕπατον, ᾧ τὴν ἀδελφὴν (ἀδελφιδήν;) τὴν ἑαυτοῦ ἐδεδώκει, πρόσταγμα δ' ἐπεποιήτο περὶ τὴν τρίτην ἢ τετάρτην ἡμέραν τοῦ φόρον κακείνην ἐς ἀνδρός ποιτᾶν. Στέφανος τοίνυν ἀπελεύθερος τῆς γυναικός, ὃν ἐδήλον τὸ τῆς διουσιμείας σχῆμα, εἴτε τὸν τεθνεῶτα ἐνθυμηθεῖς, εἴτε πάντα, ὥρμησε . . ἐπὶ τὸν τύραννον.*

Einzig richtig erklärt Lipsius die Phrase *ποιτᾶν ἐς ἀνδρός*; sie bedeutet dasselbe wie *ἐς ἀνδρός ἵεται, ἐλθεῖν*, in domum viri deduci, (wie oben Tacit. sagt.) einem Manne vermählt werden. Belege findet man bei Passow unter *ἀνήρ*. Ebenso *ποιτᾶν ἐς διδασκάλου* scil. οἶκον. Eigenthümlich heisst Olearius zu der Stelle (Opp. Apollonii, Lips. 1709) *τόπον* ergänzen, ut sensus sit, quo Clemens maritus praeiverat, eo sequi ipsam Domitillam paulo post Domitiani consilio debuisset. Also in den Tod? Philost. lehrt selbst, dass sie ihm dahin nicht gefolgt ist. Fürwahr wenn Domitian ihr diesen Befehl gegeben hätte, so hätte er auch für promptes Nachkommen gesorgt. Dagegen zu heirathen konnte er sie schliesslich nicht zwingen, aber dafür konnte er sie sonst bestrafen.

Leider hat die irrige Auslegung des Olearius neuestens Hausrath Nt. Ztg. (III¹ S. 301). IV² S. 101 mit solcher Zuversicht wiederholt, dass sie eine nähere Berücksichtigung erfordert. Schon das *καὶ* zeigt, sagt er, dass auch sie sich da einfinden soll wo ihr Mann schon ist, d. h. in der Unterwelt, nicht bei einem neuen Gemahl. Es handelt sich hier zwar mehr um das wo? als um das schon; aber vorläufig ist doch die Frage erlaubt: Geht denn nicht auch die Braut — nach antiker Sitte — hin, wo ihr „Mann“ schon ist? Allein ist es denn, die

diese Nachricht von der zweiten Verheirathung der Domitilla sei sicher nicht aus der Luft gegriffen. Vortreflich — bis auf eine kleine aber fatale Ungenauigkeit, die verführt hat fortzufahren: dann aber kann sie unmöglich, wie Dio berichtet, in das Schicksal ihres Gatten verflochten worden sein. Philostratus sagt nur, Domitian habe ihr Befehl gegeben sich (wieder) zu vermählen; daraus kurz schliessen, sie habe es — bei dieser Gelegenheit — wirklich gethan, das heisst doch die Rechnung ohne den „Wirth“ machen. Kurz, was sich ohne Zusammenhang

logische Beziehung des „auch“ betreffend, einerlei ob es heisst: Auch sie soll zum (zu ihrem) Manne gehen, oder: Auch sie soll in die Unterwelt gehen? Gewöhnlich ergänzt man dort eher jede andere Person als diesen Mann selbst, während hier allerdings ihr Mann der nächste andere ist. Demnach hat H. die Bedeutung des καὶ im Zusammenhang nicht erklärt, sondern durch Unterschiebung eines andern Prädicats in ungenauer Paraphrase einfach verrückt. In Wirklichkeit bleibt auch ihm bei seiner, wie uns bei unserer Erklärung blos übrig, entweder ein ἄλλους (— ας) τε vor καὶ zu denken oder lieber dem sinnreichen Wörtlein vor ἐκείνην einen andern, möglichst passenden Sinn abzugewinnen. Es soll wohl das folgende Wort nur hervorheben: vel illam; das Gegentheil wäre ne illam quidem. Ist schon sonst ein solcher Befehl empörend, dann gar in der schmerzlichen Lage einer Domitilla. Keinesfalls kann das καὶ den folgenden Worten einen andern Sinn geben als sie selbst haben. Darauf geht freilich Hausrath nicht ein. Und doch hätte er vor Allem sagen müssen, welches Substantiv denn im griech. Texte zu εἰς ἀνθρώπου zu ergänzen sei und von ihm ergänzt werde. Wenden wir uns also zu seinem Vorgänger zurück. Man sieht leicht, was den Olearius grade auf τόπον führte, aber man sieht durchaus nicht, mit welchem Recht er sich auf Act. I, 25 beruft, wo es von Judas heisse, er sei gegangen εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον. Das betreffende Wort ist ja hier wie überall ausdrücklich gesetzt, und zwar mit dem Artikel; es gehört überhaupt nicht zu den gewissen Substantivbegriffen, die herkömmlicherweise nur durch den Artikel mit folg. Genitiv angedeutet zu werden brauchen, geschweige zu den wenigen, die sammt dem Artikel ausgelassen werden. Dies ist allerdings mit οἶκος und οἰκία gewöhnlich. Kein anderer Begriff ist an unserer Stelle zu ergänzen. D. soll — nicht zu ihrem (weder todtten noch neuen), sondern — zum Manne gehen, d. h. nach dem leicht erklärlichen Sprachgebrauch: in die Ehe treten. Grade so heisst εἰς διδασκάλου ποιεῖν nicht: zu seinem Lehrer gehen, sondern: zum Lehrer, d. h. in die Schule gehn.

nicht zu reimen schien, das erhält nun durch jene Acten seine Bestätigung und vollkommenen Zusammenhang dahin: Alsbald nach Hinrichtung des Consuls Clemens wurde Flavia Domitilla von Domitian aufgefordert, einem andern Manne sich zu vermählen (Philost. Act.); da sie diesen zurückwies (A. Ph.), wurde sie — natürlich nicht unter diesem Vorwand, sondern — weil sie nicht opfern wollte, wie die Acten sagen, also wirklich wegen „Gottlosigkeit“, wie Dio sagt, im Grunde wegen des Glaubens an Christum, wie Euseb treffend erklärt, auf ein Eiland verbannt. So vereinigen und ergänzen sich gegenseitig die Berichte der verschiedenen Autoren, deren jeder nur das seinem Zweck zusagendste Moment hervorhebt. Nur dass es auch im Zweck der Acten lag, die Domitilla dabei nicht als Wittve, sondern durchaus als eine heilige Jungfrau erscheinen zu lassen. Denn freilich, fahren wir jetzt zuversichtlicher fort, ist grade hier an diesem Unterschied viel gelegen. Die Beweggründe der tiefgekränkten Wittve Domitilla, von Domitian einen andern Mann sich nicht aufdringen zu lassen, liegen nur zu sehr auf der Hand, sie sind zu allgemein menschlich, gar nicht Exempel reiner Askese. Aber wenn sie als Jungfrau einen vornehmen Bräutigam verschmäht, dann geschieht es offenbar nur um den himmlischen selbst zu erlangen, dann ist sie als wahre Heilige *et deo amabilis et omnibus angelis cara*, wie die Eunuchen auf Kosten der Ehe ausführlich entwickeln. So führen sich die zwei Domitillen selbst auf eine zurück, unter dem Schleier der angeblichen Schwestertochter des Clemens erblicken wir keine andere als dessen eigene, unglückliche Gattin. Oder steht dieser Vereinfachung noch der Umstand im Weg, dass Dio-Niphrin die Insel Pandateria, die Acten wie Euseb dagegen Pontia als Ort ihrer Verbannung bezeichnen? Sollen wir deshalb noch annehmen, dass zwei gleichnamige Frauen aus derselben Familie auf zwei verschiedenen Inseln gleichzeitig dasselbe Schicksal getheilt haben? Wie leicht konnten zwei so benachbarte und so ähnlich lautende Inselchen verwechselt werden. Da Pandateria durch Verbannung

vornehmer Frauen bekannt und geläufig war.¹⁾ so erklärt dies eher eine Verwechslung auf Seiten des Dio, und die kirchliche Feier mag mit Recht auf Pontia die Stätte gesucht haben, wo Domitilla ihr Martyrium verlebte. Zwar den Ausgang derselben verherrlichen unsere Acten mit unvermeidlichen Fabeln; dagegen klingt wieder wie geschichtliche Erinnerung die Angabe: Die Diener der Domitilla seien bestattet in ihrem praedio ad viam Ardeatinam, in crypta arenaria a muro urbis milliario uno et semis. In der That bestätigen dort aufgefundene Inschriften,²⁾ dass Freigelassene daselbst ruhen durch die Güte, also einfach auf dem ehemaligen Gute, der Domitilla. Aber welcher, wenn wir noch so zu fragen brauchen? Flaviae Domitillae divi Vespasiani neptis beneficio. Selbst Steine rufen: Die in der Tradition als Schwesterstochter des Clemens gefeierte Martyrin Domitilla ist am Licht der Geschichte betrachtet eben dessen Frau, die Tochter der Domitilla, die Enkelin Vespasians. Ihrer würdig ist auch die prächtige Crypta, welche de Rossi seit 1865 ausgegraben, nebst dem Coemetrium, dem derselbe den Namen der Domitilla wiedergegeben hat. Möchte man denn in Zukunft unter diesem Namen auch die rechte Person verstehen!

Wir haben uns aber so lange damit aufgehalten, dieselbe von ihrer eigenthümlichen Doppelgängerin gehörig zu unterscheiden, in der Hoffnung, dass diese Mühe uns bei der übrigen Untersuchung zu Statten komme. Es hat sich nämlich hinlänglich gezeigt, dass die Acten, Euseb und ihnen folgend die ganze Tradition in ihrer nähern Beschreibung der Martyrin Domitilla irren, vielmehr statt

1) Auf Pandateria war einst August's berühmte Tochter Julia eingesperrt. (Tac. Ann. I, 53.) Nach Pandateria wurde Agrippina von Tiberius (Suet. Tib. 53, Dio 55, 10.) und Julia von Claudius verbannt. Auf Pandateria war es, wo Nero's unglückliche Gattin Octavia exsul visentium oculos majore misericordia adfecit. Tac. Ann. XIV, 63.

2) Orelli-Henzen, inscript. Nr. 5422 f. Näheres auch bei Kraus. Roma sotter. S. 75 f.

der geschichtlichen eine ungeschichtliche feiern, vielmehr das Andenken jener dahin entstellt geben, dass sie als eine andere Person erscheint. Um so interessanter ist darauf die Frage nach ihrem Gatten Flavius Clemens.

Auch er war Christ nach demselben Dio, dessen übriges Zeugniß sich schon bewährt hat. Was bedeutet es nunmehr, dass Euseb dies nicht zu wissen scheint, insofern er es bei Gelegenheit nicht ausdrücklich bemerkt, nachdem eine mit seinem Namen so eng verbundene Angabe sich als verdunkelt und verderbt herausgestellt? Wir wissen ihn dem Christenthum durch seine Frau schon näher als durch eine Nichte, schon mehr damit in Berührung gekommen, als die Tradition vorgiebt. Nun können wir durch seine *contemtissima inertia* nur bestätigt finden, dass er wirklich zur Zahl derer gehörte, die Tertullian, *Apolog.* 42 f. beredt rechtfertigt gegen den öffentlichen Vorwurf, sie seien *infructuosi in negotiis*. Freilich braucht damit (Dom. XV.) Sueton nicht grade das Verbrechen des Atheismus anzudeuten als Gegenstand der *tenuissima suspicio*, weswegen Domitian seinen Verwandten aus der Welt beförderte. Offenbar will Sueton mit beiden Zügen nur die grundlose Blutgier des argwöhnischen Tyrannen charakterisiren. Daran erkennen wir denselben, den Tacitus im Leben des Agricola so anschaulich geschildert hat. Jeden durch Geburt und Tüchtigkeit hervorragenden Mann beargwöhnte, beneidete, hasste dieser grausame Feigling, suchte er zu beseitigen. Dabei war er ein Meister in der Verstellungskunst; bei ihm müssen wir unterscheiden zwischen eigentlichem Grund und gelegentlichem Vorwand. So tödtete er den Flavius Sabinus, *alterum e patruelibus quod eum comitiorum consularium die destinatum perperam praeco non consulem ad populum sed imperatorem pronuntiasset* (Sueton. Dom. X). Bei Agricola richtete er die Sache so ein, dass er gar keinen Vorwand mehr nöthig hatte. Diesen, der 93 u. Z. umkam, preist Tacitus c. 45 deswegen glücklich, weil er nicht mehr erlebte *tot consularium caedes, tot nobilissimarum feminarum exsilia et fugas*. Wie zu letzteren

Domitilla gehörte, so ragt unter erstern Flavius Clemens hervor, so hat auch er als Consul wohl durch nichts anderes als eben seine Unthätigkeit bei Domitian es verwirkt. Zeigte er sich nämlich in Ausübung seines Consulats, welches ihn in vielfache Berührung mit dem innersten Dämonenthum bringen musste, augenscheinlich nachlässig, indem er sich möglichst „drückte,“ um nicht wider sein christliches Gewissen zu handeln,¹⁾ so war das natürlich allgemein auffällig. Aber während die andern nur eine unrömische Trägheit bemerkten, erregte oder bestärkte dieses den Verdacht des argwöhnischen Kaisers. Er ist nicht mit ganzer Seele bei seinem, meinem Amt, natürlich weil nicht mit ganzem Herzen ein guter Patriot, (was dasselbe heisst,) mir ergeben; er meidet mich, ist mir abgeneigt, hasst mich. Und was bedeutet dieses lichtscheue Wesen, dieses absonderliche Betragen, vollends diese geheimen nächtlichen Gänge (in die christlichen Conventikel)? Verdächtig, höchst verdächtig; er ist ein Hochverräther, muss sterben. So wird jener hingerichtet. Die suspicio des rasenden Tyrannen ist der eigentliche Grund seines Todes, meint Sueton. Was liegt an dem Vorwand, den hatte freilich Domitian immer leicht bei der Hand; war Clemens auch Atheist, so war dies doch nur der willkommene Vorwand zu seiner Hinrichtung, so gewiss Domitian keine allgemeine Atheisten- oder Christenverfolgung anregte, sondern gelegentlich nur den einen an die Köpfe und den andern an den Beutel wollte. Während darum Sueton überhaupt jenen Vorwurf ignorirt, hat ihn Dio auch bei Clemens bewahrt, zumal er eben die Domitilla mit ins Verderben zog. Ihr Geschick ist hier lehrreich. Weshalb ereilte sie dasselbe erst einige Tage nach ihrem Gatten? Wurde erst inzwischen ihre „Gottlosigkeit“ offenbar? Unmöglich wäre das nicht, und denkbar wäre auch,

1) Vgl. Tertull. Idol. XVII: hinc proxime disputatio est, an servus Dei alicujus dignitatis aut potestatis administrationem capiat si ab omni specie idololatriae intactum se aut gratia aliqua aut astutia etiam praestare possit.

dass jetzt erst das Verbrechen des Clemens zugleich offenbar worden, nämlich derselbe Vorwurf auf ihn zurückgefallen wäre. Unwahrscheinlich aber ist das. Vielmehr bestrafte Domitian jene nicht ebenso und nicht zugleich mit Clemens, weil er nicht denselben Grund hatte das schwache Weib zu strafen, so lange er hoffte, durch ihre Verheirathung mit einem andern Manne sowohl sich selbst eine Creatur zu verbinden, als auch seiner Nichte mit ihrem Schmerz über den verlorenen Gatten zugleich den Gedanken an Rache benehmen zu können. Aber wie ja in der That ein Freigelassener derselben nachher ihr und ihres Mannes Schicksal rächte, so ergab sich Domitilla nicht, sie nahm die zur Versöhnung angebotene Hand nicht an. Darum musste sie so bald nach dem Tode des Clemens in die Verbannung — „weil sie nicht opfern wollte.“

Wie also dieser Zug der Acten seine geschichtliche Erklärung und Bestätigung findet, so öffnet er uns einen kritischen Blick in die geschäftige Werkstatt der sinnig fortbildenden und umbildenden Tradition. Sie hat für ihre Heiligen noch mehr als für die Wütheriche ihre mundgerechte Form und stereotype Schablone. Wir gehen mit der Belehrung weiter, bei allem durch dieses Medium überkommenen Heiligenschein zur Ermittlung der geschichtlichen Sachlage gleichsam das Gesetz der Strahlenbrechung nicht ausser Rechnung zu lassen. Fanden wir doch die Domitilla aus einer treuen Gattin und Mutter zu einer gottgeweihten Jungfrau und Himmelsbraut bis zur Unkenntlichkeit, ja bis zu einer neuen Person geläutert und verklärt. Diese Erfahrung nährt die Hoffnung, ihren Gatten gleicherweise in der kirchlichen Tradition wieder zu finden. Oder sollte sie ihn, der selbst nach heidnischem Zeugniß ein Christ war, undankbar vergessen haben, während sie sonst Alles, nur schöner und reiner, in frommer Verehrung bewahrt? Ist kein Zusammenhang zwischen dem Geschick der gefeierten Domitilla und dem des Clemens? Wirklich setzen unsere Acten das Martyrium des Clemens in Verbindung mit der Verbannung der

Domitilla; doch es ist — natürlich — nicht ihr Gatte, es ist der Bischof Clemens, der sie mit dem Schleier zur heiligen Jungfrau weiht; aber es ist nicht der Consul, es ist dessen Brudersohn. Fürwahr nachdem wir hinter diesem Schleier der Schwestertochter die Gattin des Clemens selbst geschaut haben, erscheint die Parallele, unter der Tiara seines Brudersohns den Consul selbst zu vermuthen, so anziehend und einzig den Umständen angemessen, so gewiss ein Sohn seines Bruders um diese Zeit nicht als Bischof gelebt hat und gestorben ist. Schade nur, dass die Acten nicht weiter darauf eingehen, ob sich auch wirklich und bald vollkommen erfüllt hat, was er auf dem Weg zur Domitilla ihren Dienern gegenüber ahnt: *tempus adest, in quo et mea et vestra et ipsius vocatio hac occasione ad martyrii palmam attingat.*¹⁾ Aber wir fürchten schon, dass sich diese Ahnung an dem Bischof Clemens wie an den übrigen erfüllt hat; und indem wir zu unserer Vergewisserung darüber schnell sein Todesjahr in der übersichtlichen Chronik Eusebs nachschlagen, finden wir nach kurzer Erwägung, dass er schon im Jahr 96 u. Z. nicht mehr am Leben war. Diesen Sachverhalt hoffen wir zwar später regelrechter darlegen zu können, aber warum sollen wir bis dahin verschweigen, dass nach dieser Quelle bei Lichte besehen Euaristus dem Clemens nicht schon 94, sondern 96 erst als Bischof folgte. Bedarf es doch vorläufig nur eines Blicks auf die dem Clemens beigegebenen Zahlen, um den Zähler Euseb des kleinen Versehens zu zeihen. Clemens soll neun Jahre Bischof gewesen sein, und zwar vom siebenten Jahre Domitians, also von 87 u. Z. an; gehen wir aber von diesem als dem ersten Jahre ganze acht weiter, so stehen wir am Ende des Jahres 95 und sehen gleichsam noch mit eignen Augen, wie der Consul Clemens von Domitian hingerichtet

1) Wir machen schon hier darauf aufmerksam, das u. a. grade durch diesen Zug unsere Acten sich vortheilhaft von der spätern Sage unterscheiden. Darnach war es nicht diese Gelegenheit, sondern eine ganz andere, die das Martyrium des Bischof Clemens herbeiführte.

wird, diesem aber bis XIV. Kal. Oct. hinlänglich Zeit übrig ist, um acht Monate durch Zeichen geschreckt vor dem göttlichen Zorn für Hinrichtung des Bischof Clemens zu zittern. Denn was brauchen wir für beider persönliche Einheit weiter Zeugniß?

Indess verargen wir es niemand, den dafür beigebrachten Gründen nicht eher unbedingten, scrupellosen Glauben zu schenken, als bis er auch die zusammen wirkenden Factoren, wodurch unseres Mannes Andenken so sehr verdunkelt und entstellt wurde, etwas näher kennen gelernt hat. Meldet doch Eusebius nichts von dem Christglauben des Consuls Flavius Clemens, geschweige dass er jenes Verhältniss zum römischen Bischof andeutet. Zunächst dies als Instanz gegen uns geltend zu machen fehlt denjenigen bereits eine nöthige Voraussetzung, die einmal mit uns anstatt der eusebianischen Schwesterstochter des Clemens seine eigene Gattin als die Martyrin Domitilla ehren,¹⁾ vollends denjenigen aller Halt, die auch ohne Euseb und Tradition den Consul für einen Christen erklären. War der vornehme Mann aus dem kaiserlichen Haus einmal Christ, gar Martyrer, so ist ihm als solchem gegenüber das Verhalten der kirchlichen Ueberlieferung nicht minder auffallend, als wenn er selbst christlicher Bischof war. Vielmehr jetzt lässt es sich verstehen und durch gewichtige Gründe entschuldigen. Noch zuletzt haben wir gesehen, wie unpassend Euseb in seiner Chronik schon das Jahr 94 für den Nachfolger des Clemens belegt. Thäte er dies mehr auf Grund älterer Auctorität als seiner eigenen Methode, die allerdings überlieferten Amtsjahre der einzelnen Bischöfe im *spatium historicum*

1) So hätte z. B. Zahn l. c. die Consequenz dieser Berichtigung besser beherzigen und, einmal im Reden über logische Schlussfolge, sich ernster fragen sollen, ob es denn so unlogisch ist, auf die traditionelle Beschreibung des Bischofs resp. seine Unterscheidung vom Consul nicht viel mehr zu geben; ob nicht etwa mit dem einen „Irrthum“ über die Frau ein anderer über ihren Mann, den in ihr Geschick so eng verflochtenen Clemens, verbunden sein könne, wenn nicht müsse.

unterzubringen, so dürften wir nach ähnlichem Vorgang der Alten die Vermuthung wagen: Weil Clemens im Jahre 95 das Consulat bekleidete, also im vorhergehenden Jahr von der weltlichen ambitio in Anspruch genommen war, so übertrug er inzwischen die geistlichen Geschäfte dem Euaristus als seinem Generalvicar; da er aber solche wegen plötzlicher Hinrichtung sofort nach seinem Consulat nicht selbst wieder aufnehmen konnte, so bleibt beides wahr, dass einerseits schon das Jahr 94 dem Euaristus zugerechnet wird, andererseits Clemens von 87 an neun Jahre Bischof war, kraft des character indelebilis. Jedenfalls erinnern wir uns hier lebhaft, dass unser Flavier einmal Consul war und eben dies auf dem Standpunkt der spätern Zeit und Denkungsart mit der Würde eines Bischofs sich durchaus nicht reimen liess. Wie Wasser und Feuer galten sich zu fliehen, was auch nur seine ausserordentliche Stellung in jenem vereinigt hatte. Bekanntlich den grössten Ketzern seines Jahrhunderts macht Tertullian adv. haer. 41 den Vorwurf, selbst seculo obstrictos kirchlich zu ordiniren. Und nun soll gar Clemens von Rom, der vertraute Schüler und Nachfolger des Apostel Petrus, der unschätzbare Gewährsmann reinsten traditio apostolica sich um hohe Aemter im gottlosen Weltreich, unter einem blutdürstigen Scheusal beworben haben? Unmöglich; vielmehr ist offenbar Clemens der Consul vom wohlbekannten unbekannten Bischof gehörig zu unterscheiden, besonders da diese Unterscheidung sich auch in Rücksicht auf andere schwierige Bedenken bewährt. Oder ist es erträglich und glaublich, dass dies gefeierte Vorbild reiner Lehre und reinen Lebens gar mit einer nahen Verwandten verheirathet gewesen, also in der durch die Apostel selbst verbotenen πορνεία gelebt habe? Die Zeiten ändern sich und mit ihnen die Argumentationen. Was sich einer durchaus nicht einreden kann, das beruht nach seinem Urtheil nicht auf Thatsache, sondern auf Erdichtung, das ist nicht Wahrheit, sondern Irrthum, das muss sich anders verhalten haben und verhalten. Wie denn nur? Die nächste Con-

jectur die wahrscheinlichste. So wird nicht nur mit, sondern auch ohne Wille und Absicht die Geschichte „verbessert“. Dies im allgemeinen und vorläufig; es soll uns nicht abhalten, die noch erhaltenen Quellen mit offenen Augen zu verfolgen.

Zunächst kehren wir zu unserm Ausgangspunkt, jener Stelle des Euseb zurück, im Gefühl, dass sie noch einige Aufhellung wünschen lässt. Euseb nennt die Martyrin Domitilla eine Schwestertochter des Consuls Flavius Clemens, während sie nach unserer Darlegung dessen Gattin, die zwar ihm selbst entfernter verwandte Schwesterstochter Domitians war. Woher also jener Irrthum, grade jener Irrthum? Wie sonst die Widerlegung eines Irrthums um so gründlicher und förderlicher ist, je mehr sie auch die subjective Quelle desselben, den Schein aufdeckt und auflöst, so wollen wir hier zur völligen Beseitigung allen Scrupels seine subjective Quelle im Sinne des ersten Urhebers kennen und würdigen lernen. Nun hat Volkmar einst gemeint, jene von Euseb mit Fleiss vorgeschobenen Alten, der im Chronicon namentlich angeführte einzige Bruttius habe wohl in frommer Beschränktheit seiner Zeit die Martyrin aus der Frau des Consul Clemens in seine Nichte verwandelt. Uebersah dabei jener, dass in der KG. Euseb sich grade auf solche beruft, die der Kirche und dem kirchlichen Interesse fern stehen, so urtheilt Lipsius S. 156 umgekehrt, diese Angabe des Euseb gehe auf das unverwerfliche Zeugniß eines heidnischen Schriftstellers, eben des Chronographen Bruttius zurück. Mit Recht hat dawider schon Zahn S. 55 erinnert: Um zu schliessen was Euseb dem Br. verdankt, muss man vom Chronicon selbst ausgehen, als wo er namentlich erwähnt wird, und zwar dabei nicht den Eusebius-Hieronymus, sondern die treue Uebersetzung des Armeniers befragen. In Uebereinstimmung mit dem Zeugniß des griechischen Syncellus erscheint aber Br. darnach¹⁾ bloss als Gewährs-

1) Refert autem Bruttius plurimos Christianorum sub Domitiano subisse martyrium. Flavia vero Domitilla (et) Flavii (-vus), Clemen-

mann, dass unter Domitian viele Christen das Martyrium erduldet haben, dagegen die Verbannung wie Verwandtschaft der Domitilla geht nicht auf seine Auctorität zurück, hängt nicht davon ab. Somit haben wir kein Recht, diese ohne weiteres unserer Stelle in der KG. unterzulegen. Wir müssen sie für sich in's Auge fassen und setzen sie zu dem Zweck am besten selbst her: KG. III, 18: So sehr aber nun leuchtete zu den beschriebenen Zeiten die Lehre unseres Glaubens durch, dass selbst die unserm Bekenntniss fremden Geschichtschreiber nicht umhin konnten, sowohl die Verfolgung (im allgemeinen) als auch das (einzelne) in derselben zu erwähnen, insofern sie selbst (οἷγε καὶ) den Zeitpunkt notirten, ἐν ᾗ πεντεκαιδεκάτῳ (Domitiani) μετὰ πλείστων ἐτέρων καὶ Φλαυίαν Δομιτίλλαν ιστορήσαντες, ἐξ ἀδελφῆς γεγονυῖαν Φλαυίου Κλήμεντος ἐνὸς τῶν τηλικάδε ἐπὶ Ρώμης ὑπάτων, τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἔρεκεν εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν δεδοσθαι.¹⁾ Offenbar freut es Euseb zu bemerken, dass die heidnischen Schriftsteller so genau das Jahr angeben, indem sie vor andern des Martyriums der Domitilla namentlich gedenken. Die nähere Angabe ihrer Verwandtschaft, worauf es uns ankommt, sowie der Name des Verbannungsorts ist ihm dabei Nebensache, sodass wir zweifeln dürfen, ob er sie von dem Heiden gleichfalls herüber genommen hat. Oder wenn derselbe Euseb z. B. KG. II, 6, 4 sagt, συνάδει Ἰωσήπος

tis consulis sororis filia (-us) in insulam Pontiam fugit [φεύγειν=exulare] quia se Christianam (-um) esse professa (us) est. Dass die (eingeklammerte) Petermann'sche Uebersetzung in der Ausgabe Schöne's 1866 so mit Aucher (und Hieronymus) zu glätten ist, sollte nach der KG. desselben Euseb keinen Augenblick zweifelhaft sein.

1) In Rücksicht auf das folg. setzen wir der leichtern Vergleichung wegen die Parallele aus Dio im Zusammenhang gegenüber (Xiph. 67, 14): καὶ τῷ αὐτῷ (πεντεκαιδεκάτῳ) ἔπει ἄλλους τε πολλοὺς καὶ τὸν Φλαυῖον Κλήμεντα ὑπατεύοντα, καίπερ ἀνεψιὸν ὄντα καὶ γυναῖκα καὶ αὐτὴν συγγενὴ ἑαυτοῦ ἔχοντα κατέσφαξεν ὁ Δομετιανός. Ἐπὶ μέχθῃ δὲ ἀμφοῖν ἐγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Τουδαίων ἡθῆ ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν· καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ γοῦν τῶν οὐσιῶν ἐστερήθησαν. ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μ' ἄνδρα ἐς Πανδατερίαν.

ὁμοίως, ἀπὸ τῶν *Πιλάτου χρόνων καὶ τῶν κατὰ τοῦ σω-
τῆρος τετολμημένων τὰς κατὰ παντὸς τοῦ ἔθνους ἐνδό-
ξασθαι σημαίνων συμφορὰς*: erregen diese Worte nicht
den Schein, als habe Josephus selbst das Unglück der
Juden von ihrer Verwerfung Jesu abgeleitet? Zum Glück
folgen darauf seine eigenen Worte, um sich leicht zu
überzeugen, dass hier der Bischof von Cäsarea das Re-
ferat aus Josephus mit sonsther stammender Kenntniss
illustrirt und pragmatisch verschmilzt. Aehnlich dürfen
wir nicht allein, sondern müssen wir auch unsre Stelle
fassen, aus folgenden Gründen. Von vornherein fordert
schon die eigenthümliche Stellung des *ιστορήσαντες* die
Vermuthung, dadurch werde die folgende erklärende
Zwischenbemerkung als solche des Euseb selbst auch
äusserlich markirt, als welche sie sich innerlich qualificirt.
Die Worte *ἐνὸς τῶν τηνικάδε ἐπὶ Ρώμης ὑπάτων* sollten
von einem *συγγραφεὺς* stammen und nicht vielmehr von
einem räumlich und zeitlich entfernten Schreiber wie
Euseb? Handgreiflich ist das folgende *τῆς εἰς Χριστὸν
μαρτυρίας ἐνεκεν* christliche Erklärung des heidnischen
Terminus, wie man ihn bei Dio und selbst in den Acten
noch findet. Ferner wenn heidnische Schriftsteller die
Verbannung der Domitilla so erwähnt hätten, dass sie
unter Angabe der Jahreszahl auch ihrer Verwandtschaft
mit dem Consul Clemens gedachten, dann hätten sie ge-
wiss das ihnen bemerkenswerthere gleichzeitige Schicksal
desselben mit eingeflochten. Endlich wird man bei Euseb
nicht mehr recht klug, ob die sehr vielen andern mit der
Domitilla nach dem einen Pontia verbannt sein sollen.
Ohne Zweifel hat jener hier seinen Heiden etwas zusam-
mengeschoben und es auf die Domitilla vor allen nament-
lich abgesehen. Dies alles erklärt sich vollkommen nur
durch die Voraussetzung, dass die bald nachher so beson-
ders gefeierte Martyrin schon dem Euseb namentlich be-
kannt gewesen durch die christliche Tradition. Nun aber
meinen wir aus jenen Acten des Nereus und Achilleus
hinreichende Gründe beigebracht zu haben, um einerseits
die Spuren geschichtlicher Erinnerung, andererseits die

entstellende Tendenz der Dichtung zu erkennen. Zwar in ihrer jetzigen Gestalt scheinen dieselben überarbeitet, mit neuen Wundern und Martyrien erweitert und vermehrt zu sein; allein da die gemeinsame Grundlage und der Mittelpunkt die — mehr als 30jährige — Jungfrau Domitilla ist, welche ihren Liebhaber verschmäht, so muss nothwendig jene fatale Lesart schon sehr alt sein. Ohnehin hat bereits Lipsius S. 154 angemerkt: „Die Acten scheinen ähnlich wie die verwandte passio Petri et Pauli des angeblichen Linus ursprünglich ein gnostisches Product zu sein, ein Umstand, der ein vergleichungsweise höheres Alter des Grundtextes (c. 3. Jahrh.) erweisen würde.“

Das wird nun noch wahrschëinlicher geworden sein; und im Uebrigen sind jene gnostischen Enkratiten schon von Clemens dem Alexandriner gehörig berücksichtigt. Dazu erwäge man die Verehrung der Domitilla bereits oder noch zu des Hieronymus Zeit. Ep. 86 erzählt er der Jungfrau Eustochium, wie a. 384 u. Z. ihre selige Mutter auf der Reise von Rom in's Kloster nach Bethlehem nicht versäumte an Pontia anzulegen, quam clarissimae quondam feminarum sub Domitiano principe pro confessione nominis Christiani, Flaviae Domitillae nobilitavit exilium, um die cellulas zu sehen, in quibus illa longum(?) martyrium duxerat. Das setzt eine grössere Berühmtheit der Frau und nähere Kenntniss (des Ort's!) voraus, als dass solche erst aus der magern Notiz des Euseb sobald herausgesponnen sein könnte, zumal die Römer um die Zeit nicht mehr häufig des Griechischen mächtig waren (wehalb ja Hieronymus die Chronik, Rufin die Kirchengeschichte des Euseb durch Uebersetzung denselben zugänglich zu machen für nöthig fand). Demnach haben wir allen Grund zur Annahme, dass der vielbelesene Vater der Kirchengeschichte nicht bei einem heidnischen Schriftsteller die gefeierte Martyrin Domitilla zuerst entdeckte, sondern dieselbe in der kirchlichen Tradition oder Literatur schon vorfand — als Schwestertochter des Clemens. Freute und beeilte er sich nun anzumerken, dass selbst

die an sich mit Vorsicht zu gebrauchenden Heiden ihr Martyrium bestätigen und im Zusammenhang sogar chronologisch bestimmen, so hielt er mit Uebergangung des eigenthümlichen nur dies ihm interessanteste und zuverlässigste fest, ohne sich daran zu stossen, dass hier die Verwandtschaft der Domitilla etwas anders angegeben war. Er war Kritiker genug, um sofort einzusehen, dass es sich im Grunde um ein und dieselbe Person handle. Offen bekennt und rechtfertigt er den leitenden Grundsatz bei einer andern, wichtigern Gelegenheit KG. II, 10, 10 also: *εἰ δὲ περὶ τὴν τοῦ βασιλέως προσηγορίαν δόξειέ τισι διαφωνεῖν, ἀλλ' ὅγε χρόνος καὶ ἡ πρᾶξις τὸν αὐτὸν ὄντα δείκνυσιν, ἵτοι κατὰ τι σφάλμα γραφικὸν ἐνῆλλαγμένου τοῦ ὀνόματος, ἢ καὶ διωνυμίας περὶ τὸν αὐτὸν, οἷα καὶ περὶ πολλοὺς, γεγενημένης.* Man sieht leicht, dass er bei unserer Stelle mehr Gründe zur Identificirung, aber keine Veranlassung hatte, deswegen eine kritische Note anzufügen. Der altkatholische Euseb zeigt sich darin unbefangener und kritischer, als der neukathol. Baronius, der am liebsten zwei so vornehme Martyrinnen haben möchte, eine berühmtere, weil in der kirchlichen Tradition gefeierte, und eine andere zwar darin übergangene aber vom heidnischen Dio bewahrte. Allein wie dieser bei einem Rest von kritischem Bedenken lieber bei den profanen Autoren als in der christlichen Tradition einen Irrthum vermuthete, so folgte auch unser Bischof von Cäsarea in Beschreibung der Domitilla grundsätzlich nicht *τοῖς ἔξωθεν ἱστορικοῖς ἅτε τῆς πίστεως ἀνοιχείοις*, sondern *τοῖς ἡμετέροις, ἅτε ἀληθείας φίλοις.* (KG. V, 5, 3). Wer darf ihm das verargen? Jetzt aber bekommt die Frage nach seiner Quelle eine andere Bedeutung. Euseb redet von den heidnischen Geschichtschreibern, ohne Zweifel generalisirt er so einen;¹⁾ nur an einen Autor braucht er und brauchen wir dabei zu denken. Hier müssen wir es nun sehr bedauern, dass unser Kirchenhistoriker nach der übeln Gewohnheit seiner Zeit die heidnischen Schrift-

1) Einer vertritt die heidn. Geschichtschreibung.

steller so wenig der Ehre würdigt, sie einzeln und namentlich anzuführen.¹⁾ Nachdem wir aber den Bruttius unschädlich gemacht und andere Schwierigkeiten erklärt und beseitigt haben, liegt es ja am nächsten, an den Dio Cassius selbst bei dieser Gelegenheit zu denken. Schon a priori ist es wahrscheinlich, dass Euseb diesen wichtigen *συγγραφεὺς* gekannt hat; und dass er ihn bei Abfassung seiner Kirchengeschichte wirklich benutzt hat, lässt sich bis zur Evidenz beweisen. So lesen wir bei Dio's Epitomator Xiphilinus 68, 30 *Λούσιος ἄλλα τε πολλὰ κατώρθωσε κτλ.* Weisen nicht alle Momente auf dieselbe Quelle, den griechischen Dio, wenn Euseb KG. IV, 2 fortfährt: *ἐφ' ᾧ κατορθώματι Ἰουδαίας ἡγεμὼν ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος ἀνεδείχθη. Ταῦτα καὶ Ἑλλήνων οἱ τὰ κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους παραδόντες αὐτοῖς ἱστορήσαν ῥήμασιν?* Wiederum auf Dio (Xiph. 71, 8) werden wir vorzugsweise gewiesen, wenn Euseb V, 5, 3 gelegentlich der legio fulminea einleitet: *ἡ δὲ ἱστορία φέρεται μὲν καὶ παρὰ τοῖς πορρωτὶ τοῦ καὶ ἡμᾶς λόγου συγγραφεῦσιν, οἷς κτλ.* Endlich trifft in nächster Nähe von unserer Stelle Euseb III, 20 so schön noch mit dem Excerpt aus Dio 68 zusammen (gegen Tertullian), dass er mit dem ausdrücklichen *ιστοροῦσιν οἱ γραφῇ τὰ κατὰ τοὺς χρόνους παραδόντες* nur auf Dio zielen kann. So empfehlend es schon an sich ist, alle diese Citate auf einen Schriftsteller beziehen zu können, so augenscheinlich die andern auf denselben Dio führen, so gewiss dieser auch das Martyrium der Domitilla erwähnt: so gewiss gibt die entsprechende Stelle des Euseb keine Veranlassung, ausnahmsweis nicht an den gleichen Dio zu denken. Vergleicht man vielmehr, unter Beachtung des bisherigen, beide Stellen mit einander, so kann man ja selbst noch aus dem Excerpt bei Xiph.

1) Der sonst unbekannte Bruttius an der einen Stelle des Chronikon würde eine seltene Ausnahme machen, — wenn er ein Heide ist. Aber es fehlt jetzt dieser Annahme die nöthige Voraussetzung. Ausser Volkmar macht denselben auch C. Müller zu einem homo christianus senioris aetatis, als dass er unter den „Fragmenten griechischer Geschichtschreiber“ einen Platz verdiente. (Tom. IV, p. 352.)

das Excerpt des Eusebius nach allen Momenten (*ἔτσι τὲ ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ — Δομιτίλλα — ὑπ'ἀθεότητος — ὑπερωρίσθη*) zusammensetzen. Und das sollte unter den gegebenen Verhältnissen zufällig sein? Schliesslich wollen wir beim Hinweis auf Dio auch noch erinnern, wie leicht in einer Verbindung wie: „Domitian tödtete den Fl. Clemens .. und .. seine Schwestertochter .. Fl. Domitilla .. verbannte er“, wegen des in griechischen und lateinischen beinahe so gut als in deutschen, activen oder passiven, Constructionen zweideutigen „seine“ grade dahin missverstanden werden konnte, dass durch falsche Beziehung des Pronomens die Martyrin Domitilla aus einer Schwestertochter des Domitian zu solcher des Clemens wurde — zur Besiegung ihrer Ehescheidung. Ich freue mich, nachträglich diese Ahnung schon bei Zahn S. 50 zu finden; allein es geht nicht an, mit demselben jenes Versehen dem Euseb als Urheber zur Last zu legen, weil er es „tragen“ könnte ohne sich bösem Verdacht auszusetzen. Euseb kann es aus andern Gründen nicht tragen; dagegen die ihm vorangehende Tradition als Grundvoraussetzung der oft angeführten Acten, also wohl ihr erster Autor selbst, kann das Versehen leichter tragen und trägt es wirklich mit dem dringendsten Verdachte, dass eine kleine *pia fraus* im Spiele gewesen. So trifft den Euseb gar keine andere Schuld, als dass er unter vorsichtiger Benutzung der heidnischen Quellen sich an die kirchliche Ueberlieferung hielt.¹⁾ Dort fand er schon das Andenken

1) Auch de Rossi hat im *Bulletino di archéologia crist.* VI S. 69 bis 76 gefragt, ob die Flavia Domitilla, deren die Geschichtschreiber gedenken, zwei verschiedene oder nur eine Person seien. Zunächst enttäuscht er diejenigen, welche schon auf das Grab des Brutius neben St. Domitilla bauten. Darauf sieht er wohl, dass alle geschichtlichen Spuren übereinstimmend und gegenseitig sich ergänzend auf die Gattin des Clemens, die gleichnamige Tochter der Domitilla, die Schwestertochter Domitians führen, dagegen die traditionelle Schwestertochter des Clemens ohne alle Bestätigung bleibt. Aber was ihn hindert beide für ein und dieselbe Person zu halten und dabei dem Rathe z. B. Scaligers folgend den Euseb nach Dio zu berichtigen, das sind nicht *nuovo dati acquisiti per le recenti scoperte*, sondern nichts

der Domitilla entstellt; nicht weniger dasjenige des Clemens selbst, wie wir noch näher zusehen können.

Denn auch den Clemens betreffend brauchen wir durchaus nicht bei allgemeinem Râsonnement und reinen Vermuthungen stehen zu bleiben. Zum Glück sind wir noch im Stande, die Abstraction und Unterscheidung des Bischofs Clemens vom Consul und das dadurch herbeigeführte Geschick beider urkundlich zu verfolgen; noch haben

anderes als la buona fede, die ihn rechtzeitig erinnert an den savio avviso del Tillémont (mém. d'hist. eccl. II, p. 126): l'église confirme cette distinction, puisque depuis plus de 800 ans elle honore St. Domitille nièce du consul Clement sous la qualité de vierge. Also empfehle es sich, lieber zwei Domitillen anzunehmen als einem alten Geschichtschreiber equivoci vorzuwerfen. Nämlich Eusebio non parla di propria autorità sondern folgt nur dem Bruttius, crittore dalla religione nostra alienissimo. Fürwahr wir ehren die Vorsicht und die bona fides, aber die bessere ziehen wir vor. Ich wundere mich, dass auch Hausrath (neutest. Zeitgeschichte III S. 302) betont: die Kirche wenigstens habe stets beide Domitillen unterschieden. Meinetwegen mag man so sagen, insofern die Kirche unter dem Namen stets eine (jungfräuliche) Schwestertochter des Clemens gefeiert hat, während dagegen Dio, der Heide, das Martyrium seiner Gattin überliefert. Aber wenn mir einer sagt, Cajus Cornelius Scipio habe bei Zama gesiegt, so werde ich nicht eher glauben, er „unterscheide“ denselben vom Publius, als bis ich mich überzeugt habe, dass er auch diesen Namen und Mann hinlänglich kennt. Insofern also die alte Kirche von der Gattin des Clemens keine Notiz nimmt, keine Kenntniss ver-räth, kann man eigentlich nicht sagen, sie unterscheide beide; vielmehr sie unterscheidet beide nicht, erklärt sie selbst für identisch. Die Domitilla feiert sie als Nichte des Consuls Clemens, seine Frau dagegen ignorirt die alte Tradition grade wie ihn selbst, obgleich Gatte und Gattin selbst nach heidnischem Zeugniß Christ waren, und sie zunächst die eigentliche Martyrin ist. Das ist eben das auffallende, davon ist anzugehen. Etwas anders läge die Sache, wenn die alte Kirche sich sowohl die Nichte als die Frau des Clemens vindicirt, nur ihn selbst ignorirt hätte. Das hat sie aber nicht gethan. Wenn freilich Neuere auf bekannte Weise zwei Martyrinnen des Namens erhalten möchten, so ist das bloss charakteristisch, sonst bedeutungslos. Des Baronius ist gedacht. Charakteristisch ist auch, dass die Bollandisten sich über den geistvollen Erycius Puteanus ärgern, der die sanctissimam virginem cum muliere conjugata eandem fecit. Daran haben wir genug.

wir eine so durchsichtige Quelle — jene angeblich von Clemens selbst stammenden Schriften, die sogenannten Clementinen. Ursprung, Zweck und Charakter dieser eigenthümlichen Literatur sind so hinlänglich bekannt, dass wir hier nur an das nöthigste kurz zu erinnern brauchen. Just sie waren es, welche die den Flavius Clemens je länger desto weniger für den Bischofstuhl empfehlenden Schwierigkeiten nicht bloss von ihrem Standpunkt aus tief empfanden, sondern auch ein für allemal zu heben den Muth und die Geschicklichkeit besaßen. Wir sind oben von der seit Cotelier allgemein anerkannten Thatsache ausgegangen, dass der Held des clementinischen Romans, der Sohn des Faustinus sich zum Flavius Clemens, dem Sohn des Sabinus verhält wie das Nachbild zum Vorbild. Jener hat alle Personalien von diesem, aber, um als ein anderer zu erscheinen, alle anders. Wie dieser selbst des Kaisers (Domitian) Verwandter und Altersgenosse war und dessen Nichte zur Frau hatte, so ist auch jener im Roman ein ἀνὴρ πρὸς γένους καίσαρος (Tiberii) Hom. 4, 7; 14, 10, weil sein Vater mit demselben erzogen ist und dessen Verwandte — ihr Name Matthidia stammt aus dem antonin. Hause — zur Frau erhalten hatte. Wie nach der Geschichte die beiden Söhne des Clemens umgetauft werden, so dort seine beiden Brüder. Die Rolle der Gattin spielt hier die Mutter.¹⁾ Woher diese consequente Abweichung bei augenscheinlicher Nachbildung? Gewiss kann in Folge dieser durchgreifenden Verschiebung der Verwandtschaft Clemens nunmehr durch Weib und Kind unbehindert zu seiner langen Wanderschaft leichter sein Bündel schnüren und endlich durch langjährigen Verkehr mit Petrus gebildet und bewährt als dessen Nachfolger die Zeit seines geschichtlichen Lebens rüstiger einholen. Aber zur vollen Erklärung gehört noch,

1) Selbst wie die Domitilla „flieht“ diese aus Rom auf eine Insel, weil sie von dem Seitens eines nahen Verwandten ihr angetragenen entehrenden Verhältnisse nichts wissen will. Diese Parallele sei noch besonders bemerkt.

dass der gnostisch-ebionitische Geist seinen Helden als das vollkommene Vorbild aller Tugenden eines wahren Bischofs nicht in den fleischlichen Banden des Flavius Clemens litt. So zählt schon ep. Ignatii ad Philadelph. c. 4. den römischen Clemens zu denen, qui virgines usque ad obitum mansissent. Ist es doch derselbe Boden, der nicht allzulange nachher den üppigsten Sprössling hervortrieb, *famosas illas dico epistolas Clementis de virginitate summo gaudio a viris ecclesiasticis exceptas atque arreptas*, wie Harnack (l. c. S. LXV) unbefangen für uns lehren mag. Allein nur die Entstehung dieses clementinischen Nebenbuhlers ist etwas wunderlich; einmal mit dem Roman in die literarische und gläubige Welt eingeführt wird er auf Grund seines einnehmenden Selbstzeugnisses und ausführlicher Legitimation allenthalben ohne Arg als der wahre Clemens von Rom aufgenommen und weiter geleitet. Dadurch fesselt er unsere Aufmerksamkeit und Bewunderung. Denn mochte auch vielleicht hie und da ein altkirchlicher Tendenzkritiker sich schwer überreden, dass der zweifelsohne rechthgläubige Clemens selbst die eigenthümlichen Lehrreden aufgezeichnet habe, so hörte derselbe darum noch lange nicht auf der Sohn des Faustinus und gefeierte Schüler des Petrus zu sein; die Clementinen hätten das noch näher gewusst, obschon missbraucht. Sie blieben Quelle über das Leben des Mannes, selbst wenn die allerdings übel vermittelte Verwandtschaft desselben mit Kaiser Tiberius nur *ad maiorem gloriam* des Bischofs ersonnen schien.

Etwas anderes ist es natürlich mit der nackten Chronologie und, was damit zusammenhängt, der kahlen Reihenfolge: die lässt sich freilich bei einem alten Bischof wie König aus allgemeinen Gründen nicht so leicht als die nähern Personalien desselben vergessen und verändern. Wir dürfen hier schon an die sehr alten Bischofsverzeichnisse erinnern. So erhielt sich doch die Ueberlieferung, dass der Bischof Clemens (an dritter Stelle) noch unter Domitian gelebt habe. Allein das widerspricht den Clementinen gar nicht direct: ihr Clemens konnte und sollte

ja auch so lange leben, da sie weislich von einem frühern Tod desselben nichts verlauten lassen. Diese feste Voraussetzung ertrug eine den alten Vätern leicht erklärliche Verschiedenheit in Angabe der Reihenfolge, sodass selbst diejenigen, welche den Clemens an dritter Stelle bewahrten, nicht mehr umhin konnten, dem abstracten Namen das concrete Fleisch und Blut der Clementinen unterzulegen. Eine kleine Revue mag uns das nähere zeigen.

Schon das setzt über die zeitlichen Schwierigkeiten weg und ist bezeichnend, dass die Alten den römischen Clemens im Brief des Paulus an die Philipper erwähnt finden.¹⁾ Dann ist er natürlich auch des Petrus Zeitgenosse und als sein Schüler in den Clementinen selbstverständlich. Zwar das Zeugniß des Hegesippus bei Euseb III, 16. IV, 22 erlaubt keinen Schluss auf seine nähere Meinung über Clemens. Auch das Citat aus dem Antwortschreiben des Bischofs Dionysius von Corinth gestattet keinen Einblick in seine genauere Kunde über den angeblichen Verfasser jenes Briefs. Im Uebrigen zeigt er eine solche Stärke der Combination, indem er wohl unter freundlicher Aneignung der (im letzten, zu beantwortenden Briefe erhaltenen?) römischen Nachricht von der gleichzeitigen Anwesenheit der beiden Apostelfürsten zum Vortheil seiner eigenen Auctorität und zur Begründung des geistlichen Commerciums mit Rom, wahrscheinlich 1 Cor. 1, 12 so kühn ausbeutet, dass man ihm in unserer Frage das kühnste zutrauen darf.

Bestimmtere Aufklärung darüber gibt uns Irenaeus, haer. III, 3. Die eigensinnigen Ketzer belehrt er, die römische Kirche sei von den beiden ruhmgekrönten Aposteln Petrus und Paulus gegründet und erbaut, also auch vor andern mit reiner Lehre und apostolischer Tradition versehen worden. *Ad hanc igitur propter potiore principatatem necesse est omnem convenire ecclesiam.* Denn wenn die Apostel noch eine Geheimlehre für einzelne ge-

1) Vgl. die Zusammenstellung bei Lipsius, *de epistola Clementis etc.*, p. 167.

habt hätten, so hätten sie solche gewiss denjenigen mitgetheilt, denen sie selbst die Leitung der Kirche anvertrauten. Nun aber haben sie die römische Kirche zuerst dem Linus anvertraut, dessen in den Briefen an Timotheus erwähnt ist (zum Zeichen, dass er ein Schüler der Apostel ist und ihre Lehre verbürgt). Ihm folgt (der nicht weiter bekannte) Anencletus. Nach diesem aber folgt an dritter Stelle (der wohlbekannte und wichtige) Clemens, der die Apostel selbst gesehen und mit ihnen verkehrt, ihre Predigt in noch frischer Erinnerung und die Tradition vor Augen hatte, und zwar zu einer Zeit, als noch viele Zuhörer der Apostel übrig waren, sodass er *multo verior et fide dignior auctor ecclesiae et veritatis testis est quam Valentinus et Marcion et ceteri perversae mentis homines*. Dies fällt besonders bei jenem zu seiner Zeit geschriebenen Briefe practisch in's Gericht, der so gleich trefflich ist zur Beseitigung des corinthischen Zwistes als zur Widerlegung der dualistischen Gnosis. Die Tendenz des Irenaeus ist so klar, dass sie nicht bloss bei anderer Gelegenheit, sondern auch hier im Auge zu behalten ist, bei der Frage nach der Quelle der so angenehmen Hochschätzung des Clemens, zumal sie in Verbindung steht mit der so willkommenen Nachricht über die apostolische Gründung der römischen Gemeinde. Dass nun diese von Petrus selbst „gegründet und erbaut“ sei, zeigten zuerst die Clementinen (bereits in den ältern Schichten oder ihren Ergänzungen). Dagegen liess sich die katholische Mitte in den „Thaten des Paulus“, welche bald zu den „Thaten des Petrus und Paulus“ erweitert und vertheilt wurden, durch „Verarbeitung“ der Paulusfeindlichen Quelle angelegen sein, dem Heidenapostel seinen gebührenden Ruhm und Antheil an der Begründung der römischen Kirche zu wahren, indem sie ihn in noch durchsichtige Verbindung mit Petrus brachte. Lipsius, Quellen etc. S. 47—107, setzt diese Verbesserung c. 160 an. So neu die Kunde in der Gestalt jedenfalls war, so brauchbar und anziehend erschien sie dem Irenäus. Wie dieselbe durchaus das katholische Interesse

berücksichtigte, so gab dies keine Veranlassung, mit Zurücksetzung des Linus, unter Umsturz der alten Reihenfolge den Clemens an erste Stelle zu rücken. Allein derselbe behielt das Ansehen und die Bedeutung, die er inzwischen an erster Stelle sich erworben hatte, und die eigentlich nur da vollen Sinn hat. Die Clementinen hatten ihn zum Schüler und Freund und consequent zum ersten Nachfolger des Petrus gemacht; degradirt sollte und durfte er nicht werden bei seiner Versetzung. Was er unterdess geworden war als Ebionit, das blieb er als Katholik zum Ruhm und Frommen der römischen Kirche insbesondere und mittelbar auch der allgemeinen. So gut verstanden allezeit ihre Leute, alles zu ihrem Vortheil zu wenden und geltend zu machen, wie das Beispiel des Irenaeus selbst bestätigt.¹⁾ Wenn aber die Angabe, Clemens habe „die“ Apostel gesehen, nicht derselbe usus loquendi ist wie „die“ Briefe an Timotheus, in denen (= deren einem) Linus erwähnt wird, noch aus cap. 5 des wohlbekannten Schreibens erschlossen ist, so mag grade wie andere auch Irenaeus den Umgang des Clemens mit Paulus aus dem Brief an die Philipper ansehen haben. Dagegen so gewiss er über desselben Verkehr mit Petrus mehr wusste, so gewiss geht dies im Grunde auf keine andere Quelle als die Clementinen zurück, wie bei Origenes bestimmt einleuchtet. Auch dieser nennt den Verfasser des anziehenden Briefs einen „Schüler der Apostel“ (de princ. II, 3), d. h. einerseits im Brief an die Phil. *ὑπὸ Παύλου μαρτυρούμενος* (in Joann. I, 29), andererseits *Πέτρον ἀποστόλου μαθητής*, welcher *ἐν ταῖς περιόδοις (Πέτρον διὰ Κλήμεντος γραφεύσαις)* in Laodicea die Rede hält, die jetzt Recogn. X, 10 zu lesen ist (in Gen. c. 14. Philoc. 22).

1) So sagt ein Ketzerriecher wie Epiphanius haer. XXX. 15 von den Ebioniten: *χωῶνται δὲ . . . ταῖς περιόδοις καλουμέναις Πέτρον, ταῖς διὰ Κλήμεντος γραφεύσαις, νοθεύσαντες μὲν τὰ ἐν αὐταῖς, ὀλίγα δὲ ἀληθινὰ ἐάσαντες*. Als geschichtliche Quelle sind die Clementinen brauchbar, also noch ursprünglich wahr; nur ihr dogmatischer Inhalt ist ketzerisch, also von den Ebioniten verfälscht. Vgl. auch die Ausgabe des Bryennios p. λδ' sqq. bes. μστ' sq. [zu S. 719.]

Er versteht also unter Clemens nothwendig den Sohn des Faustinus, mag er ihn für den dritten oder, wahrscheinlicher, für den ersten Nachfolger des Petrus halten. Wiederum den Ketzern stellt Tertullian *adv. haer. c. 32* den von Petrus ordinirten Clemens als Auctorität entgegen. Diese Kunde verdankt Tertullian, die plerique Latini nach Hieronymus *de vir. illustr. c. 15*, und dieser selbst *adv. Jov. I, 7* (Clemens successor apostoli Petri) unmittelbar oder mittelbar dem die Clementinen begleitenden Brief des Clemens selbst an Jacobus, wie Rufin ausdrücklich sagt. Zugleich gibt uns dieser die gewünschte Belehrung darüber, wie derselbe Clemens, welcher als Sohn des Faustinus an Jacobus schreibend selbst sagt, ihm sei von Petrus der Lehrstuhl anvertraut, ganz natürlich nach anderer Aufzählung auch an dritter Stelle zu verstehen sei.¹⁾ Epiphanius *haer. XVII. 6* heisst keinen sich darüber wundern, so leicht weiss er alle Schwierigkeiten in Schein aufzulösen.

Schon Tillemont fand es bemerkenswerth, dass beide (Rufin wenigstens) die Erklärung gar nicht als eigene Vermuthung, sondern als Ueberlieferung ausgeben. Gewiss wirft sie ein Licht auch auf die vorhergehenden Väter. Die folgenden sprechen selbst offen genug. Demnach wird in der *epitome de gestis Petri c. CXLIX* Clemens urplötzlich als selbstverständlich dritter Bischof eingeführt, während er bisher als jener Vertraute und Nachfolger des Petrus lang und breit gefeiert worden. In den *vitae Pa-*

1) Die Worte Rufins, *praef. Recogn. ad Gaudent.* sind so lehrreich, dass sie hier einen Platz verdienen: *Quidam enim requirunt, quomodo cum Linus et Cletus in urbe Roma ante Clementem fuerint episcopi, ipse Clemens ad Jacobum scribens sibi dicat a Petro docendi cathedram traditam. Cujus rei hanc accepimus esse rationem, quod Linus et Cletus fuerunt quidem ante Clementem episcopi i. u. R., sed superstite Petro, videlicet ut illi episcopatus curam gererent, ipse vero apostolatus impleret officium. Sicut invenitur etiam apud Caesaream fecisse, ubi etc. . . Et hoc modo utrumque verum videbitur: ut et illi ante Clementem numerentur episcopi, et Clemens tamen post obitum Petri docendi suscepit sedem.*

parum (bei Lips. S. 269 ff.) heisst es: Clemens . . ex patre Faustino sedit . . temporibus Galbae et Vespasiani, und doch obiit martyr III. Trajani. Was Wunder, wenn endlich ein Vendelinus (bei Cotel. I, 140) das verschiedenste zusammenfasst dahin: Clemens Rom. Faustini filius, quem apostolus ad Philipp. scribens suum vocat cooperatorem, . . post Petrum rexit ecclesiam vixitque ad tempora Trajani. Spricht er doch unbefangen nur aus, was nach Rufin alte Ueberlieferung ist und wirklich dem Kern nach sich uns als sehr alte Voraussetzung erwiesen hat.

Darin eben, meine ich, zeigt sich der Einfluss der Pseudo-Clementinen auf das Geschick des Clemens. Sobald diese bekannt wurden, so lange mit der „Aechtheit“ desselben die Personalien des Helden nicht völlig erdichtet schienen: konnten die Alten nicht umhin unter dem sonst nicht genauer gekannten Clemens von Rom sich jenen Sohn des Faustinus zu denken. Auf diesen also übertrugen sich von selbst, so gut oder auch schlecht es ging, etwa noch übrige Spuren des geschichtlichen Andenkens an Clemens. Dass dies möglichst bequem sich vollziehe, dafür hatten die Clementinen selbst Sorge getragen, und wie leicht die gläubige Zeit andere Schwierigkeiten ignorirte oder irgendwie auszugleichen verstand, das haben wir gesehen und braucht auch nicht weiter erinnert zu werden. Darum dürfen wir sagen: Dieser in den Clementinen untergeschobene Sohn des Faustinus von kaiserlichem Geschlecht hat den mit dem Kaiser verwandten Sohn des Sabinus, weil so schlau durchaus nachgeahmt, so bald und völlig vom Bischofsstuhl, aus der Kirche und kirchlichen Erinnerung verdrängt, indem er sich selbst an seine Stelle einschmuggelte, grade wie die falsche Martyrin Domitilla die wahre verdrängte und ersetzte. Abgeschmackt, unglaublich war es mit Recht, dass je zwei so gleiche als gleichnamige Personen gleichzeitig gelebt haben sollten: nur auf einen Clemens lautete die Ueberlieferung, nur auf eine Domitilla. Da jener sich auf ausführliche Legitimation und die ganze Auctorität der Clementinen stützte und sich selbst bestens empfahl,

so verdunkelte er vollends diesen schon obsuren Sohn des Sabinus und stiess ihn schliesslich, wie ein gleichnamiger Pol den andern, weg — zur Kirche hinaus, während er selbst seine Stelle einnahm und ersetzte.¹⁾ Draussen existirt er freilich noch und ist als Consul bekannt genug, um die gefeierte Martyrin Domitilla näher zu beschreiben; und zwar haben wir gesehen, wie diese aus seiner Gattin seine Schwestertochter geworden ist: so dass er selbst nicht mehr so leicht in Versuchung kommt, sich von ihr bekehren zu lassen oder sie einmal in die Kirche zu begleiten und daselbst den Bischof Clemens durch den Anblick seines leibhaftigen Ebenbildes auf den Tod zu erschrecken.

Auf merkwürdige Weise begegnen sich beide in unsern Acten. Zum Bischof Clemens sagen dort die Eunuchen der Domitilla: Scimus Clementem consulem patris tui fuisse germanum. Woher haben sie das? Auf dem Weg eigener Combination haben sie das erfahren. Nämlich auf Pontia bekamen sie bald nachher einen gelehrten Streit mit zwei Schülern des Simon Magus über den Streit desselben mit Simon Petrus. Also hatten sie ihn schon vorher in der Quelle selbst, in den Clementinen studirt, und kannten sie bereits dorthier den Bischof genau. Wie sie nun auch die Verwandtschaft des Consul Clemens mit dem Kaiser wussten, so fiel ihnen auf, dass Faustinus in ganz gleichem Verhältniss zum Kaiser steht:²⁾ folglich, schlossen sie, ist offenbar der Vater des Bischof

1) *Exempla illustrant.* So hat Döllinger in „Hippolytus und Kallistus“ S. 30 f. 40 f. zu zeigen gesucht, „wie an die Stelle desjenigen Hippolyt, der so zu sagen der rechtmässige Besitzer des Heiligtags war, allmählich ein anderer gleichen Namens sich eindrängte.“

So hat O. Abel, die Legende des h. Johann v. Nepomuk 1855 nachgewiesen, wie dieser Johannes sich ganz an die Stelle eines andern Johannes (Huss!) eingeschlichen hat.

2) Dass der Kaiser hier Tiberius, dort Domitianus ist, übersahen die Eunuchen. Uebrigens erinnert z. B. Lipsius, Quellen S. 19 f., in der ursprünglichen Erzählung scheine der Name des Kaisers nicht betont gewesen zu sein.

Clemens der leibliche Bruder des Consul Clemens, wie schon die Namensvetterschaft nahe legte. Also mussten die Eunuchen den Clementinen zu Liebe schliessen, auch wenn sie selbst etwas anderes ahnten.

Aber laut mahnt uns diese Gelegenheit daran, was freilich von Anfang an zu beherzigen ist: Der geschichtliche Clemens ragte nicht so hervor durch Ansehen und Berühmtheit, war wenigstens seinen Personalien nach nicht so bekannt, als dass sein Andenken nicht verdunkelt und entstellt werden konnte. Die Existenz des Romans verkündet das laut genug. Er war nicht der gefeierte Apostelschüler und Urpapst der Folgezeit, sondern der bescheidene Presbyterbischof der Urzeit. Aber die Clementinen bewegte das selbsteigene Interesse, ihn so hoch zu heben und als Träger ihrer Geheimlehre zum bewährten Schüler und Nachfolger ihres Petrus zu machen. Noch einmal: Dankbar boten die eifrigen Katholiker Roms der Gelegenheit die Hand. Clemens war und blieb der Schüler des Petrus, und als solcher der Vermittler der apostolischen Tradition, und wo er wieder an dritter Stelle steht, ist er mit dem Ruhme und dem — Vater zurückgekehrt, den er als Held des Romans an erster Stelle erworben hatte.

Die eigentliche Quelle von beidem fliesst in der pseudoclementinischen Literatur schon seit 135—160 u. Z. Ihre verschiedenen Schichten brauchen wir nicht einmal zu unterscheiden: Wie sie allesamt älter sind als die übrigen Angaben über Clemens, soweit sie für uns in Betracht kommen, so haben sie diesen allen als Irrlicht vorgeschwebt.

Bei diesem Stand der Dinge ist es schliesslich so wenig auffallend, dass die ältesten Väter, von unsern Acten abgesehen, nichts von einem Martyrium des Clemens berichten, dass vielmehr das Gegentheil auffallend wäre, so gewiss jene den Bischof nicht mehr im Consul sahen und die Clementinen kein Martyrium desselben überliefert, wohl aber etwaige ältere Quellen mit sich fortgerissen oder verschüttet haben. Auch Harnack l. c. p. LXXXIX

findet glaubwürdig, dass auf diese Weise Clemens um seine Martyrerkrone gekommen sei. Und worauf beruht denn die Voraussetzung, dass sie sonst vielleicht auf die Nachwelt gelangt wäre durch christliche Ueberlieferung? Will man nicht glauben, dass in den ersten Verfolgungen viele Christen umgekommen, weil die Väter der folgenden Säcula sie nicht namentlich aufzählen; und gesetzt dass alte heidnische Schriftsteller uns noch einige Namen nennen, will man diese lieber verdächtigen, statt als Ergänzung willkommen zu heissen? Man darf annehmen, dass dabei auch Presbyter oder Bischöfe als Opfer fielen. Oder will man das Gegentheil daraus schliessen, dass Irenaeus in seiner Bischofsliste nur bei Telesphorus zufügt: *ὁς καὶ ἐνδόξως μαρτύρησεν*? Dies Martyrium mag allerdings besonders hervorstechend gewesen sein, aber z. B. die bis a. 230 u. Z. reichende alte Grundlage des Liberianischen Catalogs überliefert weder jenes noch ein anderes der Nachwelt, nicht als ob noch kein römischer Bischof Martyrer geworden sei, sondern weil die Martyrerkrone bisher nicht die Bedeutung hatte, welche ihr bald, besonders auf dem Haupte eines Bischofs, beigelegt wurde. Freilich kennen wir noch einzelne Martyrien aus dem zweiten Jahrhundert, doch nur durch besondere Umstände, wie eben die Vereinzelung, Grausamkeit, Persönlichkeit des Trägers, erhielt sich ihr Andenken. Aber im allgemeinen wurden die Martyrer als solche nicht eher gebucht, als bis sie bereits verehrt wurden. So haben denn die Spätern aus eigem Bedürfniss das versäumte nachholend die meisten alten Bischöfe als Blutzeugen verherrlicht und schon zu den Zeiten des Rufinus und Zosimus auch den Clemens nicht länger übersehen.¹⁾ Natürlich galt nun nicht der Consul, sondern der bekannte Sohn des Faustinus, wie als Bischof so als Martyr. Zahn und Genossen werden hier nicht länger im Trüben fischen können. Doch ist noch bemerkenswerth, dass der Schützling der

1) Näheres bei Lipsius, ep. Clementis p. 183 sq.; Chronologie S. 154; bei Zahn S. 52 f.

Clementinen, ihrem Sinne ganz entgegen. nicht zur Zeit der ersten. sondern der dritten Nachfolge Martyrer wird, also wirklich in ansteckender Nähe des geschichtlichen Clemens. Nun erzählt Sueton, Domitian habe grade durch Ermordung desselben seinen eigenen Untergang beschleunigt,¹⁾ sodass man vermuthen darf, er habe jene Zeit der

1) Domit. (c. XV) Fl. Clementem . . tantum non in ipso ejus consulatu interemit. Quo maxime facto maturavit sibi exitium. Continuis octo mensibus tot fulgura facta nuntiataque sunt, ut ecclamarit, feriat jam quem volet. c. XVII. Stephanus Domitillae procurator (ὁρ ἐδύλον τὸ τῆς διοσημείας σῆμα, εἴτε τὸν τεθρεῶτα ἐρθυμηθεῖς εἴτε πάντας. Philostr.) et tunc interceptarum pecuniarum reus consilium operamque obtulit. (ὥρμησεν ἐπὶ τὸν τύραννον.) Zahn kann von Sueton aus nur darum Bedenken gegen die Angabe des Philastrat. erheben, weil er das Wörtlein „et“ übersieht und darum das übrige Latein nicht recht versteht. Das „Domitillae procurator“ motivirt für sich genug, es sagt dasselbe, was Philostr. explicirt. Dazu war er damals der Unterschlagung von Geldern angeklagt: ein weiteres Motiv zur Rache an Domitian. Aber wieso? zu wessen Nachtheil hatte er die Gelder unterschlagen, wer hatte ihn angeklagt? Die Domitilla nicht, das sagt schon die Wortverbindung. Da sie verbannt worden, so verlor sie ihre Güter oder doch einen Theil derselben (von Clemens her?) zum Besten des Fiscus. Wie wahrscheinlich also, dass Stephanus bei drohender Confiscation als „Procurator“ der Domitilla zum Nachtheil Domitians selbst etwas über Seite zu bringen suchte oder gebracht zu haben schien. Folglich war er eigentlich von Domitian belangt, um so mehr auf ihn eben erbittert. Uebrigens bestätigt er auch, dass Domitilla noch nicht sich wieder verheirathet hatte. Doch verwehren wir es Niemandem, aus Inschriften herauszulesen, dass sie es gethan habe — später, als sie unter Nerva aus der Verbannung nach Rom in den Besitz ihrer Güter zurückgerufen worden. (Nur hatten wir gegen eine Verbindung derselben mit T. Flavius Onesimus immer grammatische Bedenken, und constatiren es gern, dieselben jetzt durch einen Mann wie Mommsen (l. c. Nr. 948) bestätigt zu finden.) Vgl. Euseb KG. III, 20. Νερούα τὴν ἀρχὴν διαδεξαμένον καὶ ταυγεθῆναι μὲν τὰς Δομετιανοῦ τιμὰς, ἐπαρελθεῖν δὲ ἐπὶ τὰ οἰκεία μετὰ τοῦ καὶ τὰς οὐσίας ἀπολαβεῖν τοὺς ἀδίκως ἐξεληλαμένους ἢ Ῥωμαίων σύγκλητος ψηφίζεται. ἰστοροῦσιν οὐ γοῶν τὰ κατὰ τοὺς χρόνους παρὰ δόντες, wie eben (vgl. S. 517) Dio Cassius bei Xiphil. 68: ὁ Νερούας τοὺς τε κεκρινόμενους ἐπ’ ἀσεβείᾳ ἀφῆκε καὶ τοὺς γεύοντας κατέγαγε . . τοῖς δὲ δὴ ἄλλοις οὐτ’ ἀσεβείας οὐτ’ Ἰουδαϊκοῦ βίον καταιτιάζειν τινας συνεχώρησεν. Wenn dagegen Tertull. Apol. 5 sagt: temptaverat et

Wunder nicht überlebt.¹⁾ sondern zum Theil noch an Nerva überlassen. Jedenfalls standen diese, wie Sueton beweist, einmal in Verbindung mit dem Namen des Clemens; und wie derselbe im Bischof sich merkwürdig selbst überlebte, so konnte darauf leicht die Sage entstehen, dieser habe grade um jene Zeit Wunder gethan. So bringt denn schliesslich das an Sisinnius, einem Vertrauten des Nerva, vollzogene Strafwunder den Bischof in die Verbannung unter — Trajan. Während also jene Acten noch den engen Zusammenhang des Schicksals des Clemens mit der Verbannung der Domitilla andeuten, findet sich in der spätern Sage eine der übrigen Entstellung entsprechende, ganz fremde Ideenverbindung, nur dass der Verbannungsort des Clemens, der Pontus, unwillkürlich an die Domitilla auf Pontia erinnert. Sollte jener Name wirklich aus diesem entstanden sein? Das wäre unter den neuen Umständen noch ein eigenthümlicher Zusammenhang. Im übrigen aber ist die Sage von einer Verbannung des Clemens allem Anschein nach hervorge wachsen aus dem traditionellen Zwiespalt in seiner Reihenfolge (als erster, zweiter oder dritter Bischof Roms) und der synchronistischen Fixirung seiner Amtszeit (z. B. bis a. 100 in KG., bis 94 im Chron. desselben Euseb); allein diesen auszugleichen unvermögend verwickelt sie sich in dieselben Schwierigkeiten und wagt darum nirgends festen Fuss zu fassen. Statt also länger nach diesen luftigen Gebilden zu haschen wird es nützlicher sein, ihre Voraussetzung, jene Differenz selbst von unserm festen Standpunkt aus näher zu betrachten, nicht wie sie unnatürlich

Domitianus, portio Neronis de crudelitate sed qua et homo facilecoeptum repressit, restitutis etiam quos relegaverat, so liegt die Wahrheit zu Grunde, dass die Verfolgung unter Dom. nicht lange währte, aber statt sie selbst aufzuheben, erregte er sie grade in seinen letzten Jahren.

1) Lipsius, S. 153 Not. rechnet doch zu genau; als ob die Wun- derzeichen auf den Galgenhumor Domitians hin plötzlich aufgehört hätten!

auszugleichen, sondern ihrer Entstehung nach natürlich zu erklären sei.¹⁾

*

*

*

Wie sehr auch die Unsicherheit in Reihenfolge und Amtsdauer der ersten römischen Bischöfe die z. B. im sogenannten Clemensbrief selbst augenfällige Thatsache illustriert, dass dieselben in Wirklichkeit gar nicht in der Bedeutung existirten, die ihnen unter allmählich veränderten Verhältnissen in späterer Zeit beigelegt wurde: so bleibt ein solches Schwanken immerhin auffallend, und man fragt billig nach einer besondern Ursache. Gesetzt selbst den Fall, dass aus dem Bedürfniss, die Reihe der Bischöfe auf die Apostelzeit zurückzuführen, beliebige Namen darin aufgenommen und mit ebenso willkürlichen Amtsjahren berechnet wurden: konnte nicht auch dann eine einheitliche Ueberlieferung wie in den Namen, so auch in ihrer Ordnung und in Zahl der Jahre sich bilden? Mit andern Worten: Dürfen wir nicht unter allen Umständen eine bestimmte, sozusagen, Urquelle vermuthen? Allerdings könnten daraus verschiedene geschöpft haben, ohne das geschöpfte gleich rein zu halten, indem der eine oder andere es mit fremden Bestandtheilen vermischte. In der That tritt bei Vergleichung der verschiedenen Bischofscataloge im Verlauf ein und dieselbe Quelle noch offen zu Tage; und wie dieser Umstand grade ihren Anfang um so schmerzlicher vermissen lässt, so nährt er die Hoffnung, dass derselbe noch irgendwo unversehrt erhalten und, wenn einmal erkannt, dann auch unter Entstellungen

1) Indem wir in der folgenden Untersuchung eine merkwürdige Partie aus den ältesten Catalogen der römischen Bischöfe herausgreifen, sind wir zwar genöthigt, einige orientirende Bemerkungen einzustreuen. Aber zum vollen Verständniss im Zusammenhang setzen wir Lipsius' grundlegendes und übersichtliches Werk über die Chronologie der röm. Bischöfe voraus. Darum werden wir auch mit Fleiss die Gelegenheit benutzen, sowohl thetisch wie antithetisch darauf Bezug zu nehmen. Lipsius möge das eine erlauben und das andere entschuldigen.

sonst wieder zu erkennen sei. Dies wäre von hohem Interesse sowohl für unsere Frage, als für die leidige Papstfrage aller Jahrhunderte.

Dazu erscheint es wie ein gutes Vorzeichen, dass uns bereits das Chronikon des Euseb dem Clemens auf die Spur gebracht, ja ihn bewährt hat; denn gleichsam zum Dank dafür ist jetzt dieser seinerseits bereit, die Rechnung des Chronikon zu bestätigen. Freilich mussten wir dabei dem Euseb das Concept etwas zurechtrücken, und wir wollen es offen gestehen, nur zufällig gelang es so günstig. Aber so unzeitig und undankbar sonst jenes Geschäft sein mag, so nothwendig und pflichtmässig ist es hier, dass wir jetzt nicht umhin können, jenem noch systematischer auf die Finger zu sehen. Nämlich zur rechten Würdigung der werthvollen Arbeiten Eusebs haben wir zu beachten, dass er dabei ältere Cataloge zu Grunde legte, welche ihm nur die aufeinander folgenden Namen der Bischöfe nebst einfacher Zahl ihrer Amtsjahre zur Verfügung stellten, aber ihm selbst noch übrig liessen, die überlieferten Stücke gleichsam in einen bequemen Rahmen fassend nach laufender Zeitrechnung auszudrücken. In der Kirchengeschichte verrechnete er die einzelnen Bischöfe nach Regierungsjahren der gleichzeitigen, weltbekannten Kaiser, im Chronikon noch übersichtlicher auch nach Jahren seit Abraham ($x - 2016 = u. Z.$). Daraus erhellt aber, dass diese synchronistische Berechnung für uns nicht die gleiche Auctorität hat, als die aus ältern Quellen entlehnten losen Zahlen für die Amtsdauer, besonders wenn Euseb schon im Ansatz des Ausgangspunkts sich vergriffen hat. Nun gilt ihm dafür beidemal das Jahr der neronischen Verfolgung, als Todesjahr des Petrus (und Paulus): offenbar nach der Ueberlieferung. Wenn er jene aber nach eigenem Ermessen zunächst im Chronicon auf 65 u. Z. fixirt, insofern er den Linus im nächsten Jahre dem Petrus folgen lässt,¹⁾ so wissen wir sofort, dass er sich damit gegen die

1) Nur darauf kommt es uns an, das bitten wir auch im folgenden zu beachten. Sonderbar notirt er den Tod des Petrus erst zu

Geschichte um ein Jahr verspätet. Folglich müssen wir die überlieferte Ordnung:

Linus a. XIV, Anencletus a. VIII, Clemens a. IX, nicht wie Euseb mit dem Jahr 66, sondern mit 65 anheben, denn das vorhergehende Jahr der neron. Verfolgung ist nicht 65, sondern 64 u. Z. Daraus ergibt sich als eigentlicher und ursprünglicher Ansatz:

$$65 + 14 + 8 + 9 = 95.^1)$$

Das Jahr 96 gehört mithin schon dem Euaristus: ganz richtig, mag sein Vorgänger Clemens Ende 95 oder Anfang 96 hingerichtet worden sein. Eusebius selbst mit 66 anhebend hätte folgerichtig auch den Clemens um ein Jahr verschieben müssen, wenn er nicht vorgezogen hätte, das versäumte bis dahin doppelt und dreifach wieder einzubringen, indem er den Anfang des Euaristus gar auf 94 gerückt hat. Man muss ihm diese Selbsthülfe nicht übel deuten, doch sich gestehen, dass sie für das Andenken unseres Clemens verhängnissvoll wurde. Denn wie jene alte Quelle auf ihre Art mit dem richtigen Todesjahr auch die richtige Person indicirte, so geschah es durch die Schuld unseres Kirchenhistorikers, dass mit dem letzten Jahr auch die letzte Spur derselben verschüttet wurde.

Diese Erfahrung legt uns die Frage besonders nahe, in welchem Verhältniss zu jenem bewährten Anfang die abweichende Berechnung steht, welche derselbe Euseb in seiner Kirchengeschichte bietet. In der gleichen Reihenfolge lesen wir:

Linus a. XII, Anencletus a. XII, Clemens a. IX.

Also während, mit dem Chron. verglichen, Clemens

67 u. Z. (2083 Abr.) während er 39 (2055 Abr.) als Anfangsjahr seines 25jährigen Episcopats bezeichnet, sodass es wirklich im Jahre 64 abläuft. Uebrigens behält dieses Jahr der neron. Christenverfolgung für die röm. Kirche und Bischofsliste seine Bedeutung ganz unabhängig von einem vorausgesetzten Martyrium des Petrus.

1) Wie hierbei das Jahr 95 das letzte der 9 ist, so ist 65 selbst schon das erste der 14, also auch mitzurechnen, resp. nicht zweimal zu zählen. Dasselbe gilt auch nachher.

sich gleichbleibt, haben seine beiden Vorgänger hier andere Jahre, abgesehen davon, dass der gemeinsame Anfangspunkt um zwei weitere Jahre, nämlich 66 gegenüber auf 68 verlegt ist. Offenbar hatte Euseb inzwischen ein anderes Bischofsverzeichniss erhalten, dessen abweichende Angaben er der früher im Chron. befolgten Quelle vorzog; wie auch sonst evident erhellt. Da nun die Gesamtsumme der drei Bischofszeiten in KG. 33 Jahre gegen 31 im Chron. nur wenig differirt, so könnte man mit Voraussetzung eines und des andern durch Textgebrechen eingeschlichenen Jahrs versucht sein, im Grunde nur eine andere Vertheilung des gleichen Zeitraums anzunehmen. Wird doch in der Ordnung Victor, Zephyrinus, Calixtus — auffallend — die gleiche Summe von 33 Jahren in KG. in $10 + 18 + 5$, dagegen im Chron. in $12 + 12 + 9$ zerlegt. Allein ehe wir die Vermuthung wagen, ob vielleicht eben dieser Ansatz aus dem Chron. bei nochmaliger Taxirung des ersten Kleeblatts römischer Bischöfe das Gedächtniss Eusebs verführt habe, oder ihm in KG. III, 13 durch zwei *δώδεκα* hingerissen ein *δέκα* unwillkürlich zu einem dritten *δώδεκα* gediehen sei, müssten wir erst seine Quelle selbst noch vergleichen können. Ist dies möglich, nachdem eben jener so vielen Quelle und Auctorität geworden? Zum Glück hat Lipsius S. 18 scharfsinnig für alle gesehen: „Euseb fand eine Liste vor, welche mit dem Catalogus Liberianus wesentlich identisch ist, wie dieser nicht blos Jahre, sondern auch Monate und Tage enthielt.“ Zwar ist dies bei den Bischöfen seit Pontianus c. 230 u. Z. besonders klar; allein da Euseb jene neue Liste der im Chronicon befolgten hier so unverkennbar vorzog, so ist gleichsam a priori wahrscheinlich, dass er diese vorzügliche Quelle, so gewiss dieselbe auch einen Anfang hatte, so gewiss auch bei der eigens dunkeln Eröffnungspartie befragt und — vorgezogen habe, also eben dadurch zu seinem neuen Resultat in KG. gelangt sei. Vergleichen wir einmal diesen Anfang mit dem entsprechenden des jene geschätzte Quelle im Verlauf wesentlich darstellenden Catalogs:

Liberianus.	Euseb. KG.
Petrus ann. XXV. m. I. d. IX. (coss. 30—55 p. Chr.)	Petrus ann. XXV. (ann. 42—67 u. Z.)
Linus a. XII. m. III. d. XII. (56—67)	Linus a. XII. (68—79)
Clemens a. IX. m. XI. d. XII. (68—76)	Ἀνέκλητος a. XII. (80—91)
Cletus a. VI. m. II. d. X. (77—83)	Clemens a. IX. (92—100)
Anacletus a. XII. m. X. d. III. (84—95)	[chron. 87—95]
Aristus a. XIII. m. VII. d. II.	Euaristus a. VIII.

Der Anblick macht uns betroffen. Indem wir von den synchronistischen Zuthaten — bis auf die verschiedenen Ausgangspunkte — ganz absehen dürfen, finden wir wirklich die neuen Amtslängen der KG. im Liberianus, zwar in anderer Reihenfolge, und während wir den Ἀνέκλητος a. XII in Anacletus a. XII erkennen, fällt uns vor diesem noch ein Cletus a. VI eigenthümlich auf. Um es kurz zu sagen, es stellt sich hier die Alternative: entweder ist der von Euseb gebotene Ansatz erweitert zu dieser reichern Partie, oder selbst nur eine Auswahl aus derselben. Der Entscheidung wegen müssen wir uns den Liberianus etwas näher ansehen.¹⁾ Den Namen hat dieser Catalog daher, weil er im Sammelwerk des 354 unter dem römischen Bischof Liberius abschliessenden Chronographen sich findet. Den Grundstock desselben bildet zunächst ein, nach Mommsen's Nachweisungen aus der Chronik des Hippolytus entlehntes, älteres Verzeichniss, welches nur die Namen und die Amtsdauer der einzelnen Bischöfe angibt — bis 230 (Pontianus). Von da wurde dasselbe „unter dem frischen Eindruck der Zeitgenossenschaft“ in etwas erweiterter Gestalt fortgeführt bis 253 (Lucius), und darauf in ursprünglicher Kürze aber-

1) Ueber die liberianische Chronik im Allgemeinen vgl. Mommsen, über den Chronographen des Jahres 354, in den Abhandlungen der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, philog.-histor. Klasse Bd. I. 1850. S. 631 ff. Ueber den Bischofskatalog darin vgl. insbesondere Lipsius. S. 40 ff.

mals fortgesetzt bis 336 (Marcus), sodass dem Chronographen selbst noch eine kurze Ergänzung bis auf seine Zeit 354 erübrigte. Es fragt sich nun, ob vielleicht ein oder der andere Fortsetzer das Ursprüngliche hie und da überarbeitet, insbesondere auch die interessante Anfangspartie „laut neuern Entdeckungen und Verhandlungen“ berichtigt und ergänzt hat. Denn offenbar benutzte Euseb den Katalog in der Fassung, die dieser durch den Fortsetzer bis 253 erhalten hatte. Lipsius S. 62 lässt nun dahin gestellt, ob die offenbare Verdoppelung Cletus-Anacletus erst auf Rechnung des liberianischen Chronographen, oder schon jenes Ueberarbeiters bis 253, oder gar, müssen wir ihm etwas nachhelfen, des Autors bis 230 selbst zu setzen sei. Aber da der sammelnde Chronograph nur eine sehr kurze Zeit noch nachzutragen fand und er grade den Anfang durch alte Auctorität und Sorgfalt seiner Vorgänger gesichert und bestimmt sah, so dürfen wir ihm unmöglich die neuerungssüchtige Verwegenheit zutrauen, noch so spät einen gänzlichen Umsturz auf eigene Faust anzuordnen: so können wir nicht anders, als für die fragliche Darstellung schon den Bearbeiter von 253, wenn nicht den Hippolytus selbst,¹⁾ verantwortlich zu machen. Mit hin hatte Euseb bei Abfassung seiner Kirchengeschichte sowohl den Cletus a. VI als auch den Anacletus a. XII vor sich.

Ferner ist nicht zweifelhaft, dass der Einführer dieser Verdoppelung auch weitere Veränderungen vornahm, wo-

1) Dem folgenden vorgreifend will ich gestehen, dass ihn meinem Gefühl nach die Unterschrift verdächtigt: *a generatione Christi usque ad passionem anni XXX et a passione usque ad hunc annum, qui est XIII imperii Alexandri annus anni CCVI*. Liess er wirklich die Zeit von 30–42 leer ausgehen? Man weiss wie schwer das einem Chronisten fällt, der gern bei jedem Jahr sein „Datum“ haben möchte. Dieselbe Vermuthung äussert schon Mommsen l. c. S. 584 Anm. mit den Worten: „Wahrscheinlich hat der erste Verfertiger des Verzeichnisses (d. h. Ueberarbeiter der Urliste) es den Consulaten von Christi Tod bis auf seine Zeit accommodirt, wenn er gleich die Consulate nicht beischrieb.“

durch er für seinen eigenen Schützling Zeit-Raum gewann. Zunächst liess offenbar derselbe den Petrus sofort nach der Himmelfahrt Christi a. 30 u. Z. gen Rom eilen, um sein 25jähriges Amt anzutreten. War er dabei so kopflos, zu meinen, schon a. 55 sei Petrus und Paulus in der neronischen Verfolgung umgekommen, ohne sich zu erinnern, dass beide noch viel später die Gemeinden mündlich und durch Briefe zu belehren und zu ermahnen, und insbesondere der überall nöthige Petrus noch eine langwierige Reise in das ferne Babylon zu machen und von dort die ganze katholische Christenheit durch ein unvergessliches Schreiben zu ermuntern hatte? Oder dachte er wie z. B. die *Constitutiones apostolicae* VII, 46 und ähnlich Rufin l. c., Linus sei zwar nach Ablauf der unentbehrlichen 25 Jahre, aber noch bei Lebzeiten des Petrus Bischof gewesen, ut ille episcopatus curam gereret, Petrus aber am Abend seines Lebens, wie später ein Winfried, apostolatus impleret officium; doch zuletzt in Gemeinschaft mit Paulus (zur völligen Besiegung des Simon Magus?) nach Rom zurückgekehrt habe er nach 12 Jahren, noch unter Nero, dem Tode nahe den Clemens laut Clementinen zu seinem Nachfolger eingesetzt? Jedenfalls hat derselbe den Clemens an zweiter Stelle geboten, sodass ihm nunmehr Cletus a. VI und Anacletus a. XII folgten.

Was dachte und that also Eusebius, als er diesen neuen Anfang in seiner neuen, im übrigen so vorzüglichen Quelle fand und mit der ehemals im *Chronicon* zu Grunde gelegten Liste verglich? Unser Historiker erinnerte sich rechtzeitig, dass Petrus in den ersten Jahren nach Christi Passion noch vollauf in Jerusalem, Antiochien und dem übrigen Orient beschäftigt gewesen, als dass er schon so früh seinen dauernden Sitz in Rom hätte nehmen können. Mit diesem Versehen in dem Verzeichniss hänge wohl auch die augenscheinliche Verdopplung Cletus-Anacletus als Lückenbüsser zusammen: und dieses Complot habe gewiss den Clemens nicht in seiner Mitte gelitten, sondern an zweite Stelle gedrängt. Kurz: auf die

schwer wiegende Auctorität des Irenaeus (haer. III, 3 Eus. KG. V, 6; 24) hielt er die auch im Chronikon befolgte Ordnung: Linus, Anencletus, Clemens gegen alle Abweichungen aufrecht. Nun aber finden sich diese drei Bischöfe ja auch in der neuen Quelle, und wie sie die Amtszeit der einzelnen so genau nicht allein nach Jahren, sondern auch nach Monaten und Tagen angiebt und vor dem früher befolgten Verzeichniss dadurch sonst den Vorzug verdient, so bietet sie auch hier andere Zahlen. Was hindert, dass diese nicht gleichfalls den Vorzug verdienen? Was hat die Reihenfolge und synchronistische Willkür mit den überlieferten Zahlen gemein?

Also erhielt Euseb auf dem Weg einfacher Reflexion den vom Chronikon verschiedenen Ansatz:

Linus a. XII, Anencletus a. XII, Clemens a. IX in seiner Kirchengeschichte, wobei er das (von Liberianus an die Hand gegebene) Jahr 68, gegen 66, zum Anfangspunkte wählte.

Indess ein Umstand täuschte ihn bei diesem kritischen Verfahren. Er hatte zwar richtig gesehen, dass Cletus und Anacletus grade wie Aristus und Euaristus nicht verschiedene Bischöfe, sondern nur Varianten eines und desselben Namens und Bischofs seien, und dass diese Verdopplung mit der verfrühten Anstellung des Petrus zusammenhänge. Aber indem er bei seiner Emendation den Anfang des Linus a. XII von 56 auf 68 restituirte, übersah er, dass auf diese Weise volle 12 Jahre unnütz wurden, also von den merkwürdigen Doppelgängern nicht Cletus a. VI sondern Anacletus a. XII wie mit Unrecht eingeführt, so mit Recht auszustossen sei. Er übersah, dass in jenem Verzeichniss Anacletus a. XII mit Linus a. XII eigenthümlich correspondire, als er dafür, durch den äussern Schein geblendet, den andern büssen liess. Dadurch geschah es denn, dass er folgerichtig einige Jahre auch über das Ziel des Clemens hinausschoss. Statt diesen Irrthum ihm weiter vorzuwerfen, wollen wir denselben gleich verbessern und die verbesserte Ordnung einmal mit der des Chronikon vergleichen:

	Linus	Anacletus = Cletus	Clemens
Chronik.	65 + 14	+ 8	+ 9
KG. 67 (= 65 + 2)	+ 12	+ 6	+ 9

Da fällt uns alsbald eine gewisse Proportion und Methode in die Augen, die im Grunde eine Ableitung aus der gleichen Quelle verräth. Denn wenn Linus statt 66 erst 68 den Stuhl besteigt, so ist es ja ganz mathematisch gerecht, dass er ihn dann zwei Jahre weniger inne hat; und auch bei Ana-cletus ist die Differenz so gering, um drüber weg die „höhere Einheit“ zu erkennen. Man braucht nur einen flüchtigen Blick auf die handschriftlichen Varianten in den römischen Ziffern eines solchen Catalogs zu werfen, um sich zu überzeugen, wie leicht sie um I oder II Jahre differiren; bisweilen mögen diese auch absichtlich weggeschnitten oder angesetzt worden sein. Nun aber berechnet der Liberianus auch Monate und Tage, und nur in Rücksicht darauf geschieht es, dass Euaristus nicht schon 94, sondern richtig erst 96 angefangen wird. Wirklich füllen jene Theile von 68—95 so auffallend genau zwei Jahre, dass sich die Vermuthung aufdrängt, wie sie eben die Einbusse des Ana-cletus a. VIII ausgleichen, so sei das auch ihr Zweck und — Ursprung. So gewiss nämlich die Amtszeit der Bischöfe in den Catalogen ursprünglich nur nach ganzen Jahren ausgedrückt war, so wahrscheinlich sind zur nachträglichen Herstellung sämtlicher Monate und Tage hier und da ein oder mehrere Jahre „confiscirt“ worden; und so gewiss Euseb seit Pontianus Monate und Tage vorfand, so wahrscheinlich hat er solche schon von Anfang an vorgefunden. Wie nahe liegt also der Verdacht, jener Verdoppler selbst habe dem Cletus a. VIII nach Einführung seines Zwillingsbruders zwei Jahre wegnehmen zu dürfen geglaubt, um durch ihre Zerlegung in Monate und Tage seiner Neuveränderung den Schein zuverlässiger Genauigkeit und Ursprünglichkeit zu geben. Freilich jenes könnte auch ein Nachfolger in Erwägung gezogen haben.¹⁾ Jedenfalls dürfen, ja müssen wir den von Euseb

1) Uebrigens vgl. d. Anhang.

offenbar ignorirten Monaten und Tagen ihre Bedeutung in Summa widergeben. Daraus folgt, mit Bezug auf früher gesagtes, gegenüber:

$$\text{Chron. [66]} \quad 65 + 14 + 8 + 9 = [96] 95$$

$$\text{KG. [68] 67 (= 65 + 2) + 12 + 6 + 2 + 9 = [96] 95}$$

Zusehens führen beide Anfänge im Grund auf dieselbe Quelle zurück. Rein erhalten findet sich diese noch im Chronikon Eusebs; dagegen in seiner Kirchengeschichte lässt sie sich nur durch das Medium des Liberianus wiedererkennen. Hier ist die ursprüngliche Ordnung dadurch gestört, dass jener Neuerer im Zusammenhang mit der Amtszeit des Petrus den Anfang des Linus vom eigentlichen Termin 65 auf 56, also um 10 Jahre zurückschob und zudem ihn von 14 auf 12 Amtsjahre reducirte,¹⁾ und den dadurch gewonnenen Zeitraum mit Anacletus a. XII eigens ausfüllte. Diesen einfachen Sachverhalt übersah Euseb bei seiner kritischen Vergleichung des neuen Catalogs, wobei ihm auch die Verminderung des *Avéy*-Cletus a. VIII auf VI die Wiedererkennung aus dem Chron. her erschwerte. Ausserdem hat er also den Anfangstermin des Linus im Chron. nur um 1 Jahr, auf [66], verrückt, sodass er consequent auch den Endtermin des Clemens um 1 Jahr, auf [96], hätte verschieben müssen, dagegen in der KG. um 2 weitere, zusammen um 3 Jahre. Die übrige Unordnung rührt daher, dass er von den Doppelgängern den Anacletus a. XII aufnahm und den Cletus a. VI resp. VIII zurückwies, während er diesen

1) So folgt Clemens a. 68 u. Z.! Schon die Stellung des Clemens an sich legt den Gedanken an harmonistische Zwecke nahe. Ist es also nicht so gemeint, als ob Petrus schon 55 gestorben sei, sondern sollte ihm vorläufig Linus so folgen, dass auch Clemens in epist. ad Jac. sich mit Recht den Nachfolger Petri nennen könne, so war freilich das Jahr 68 der letzte Termin dazu und musste Linus an seinem neuen Orte von den 14 Jahren 2 erlassen, damit er den Petrus nicht vom Martyrium unter Nero abhalte und zwingt, den Tyrannen selbst zu überleben.

Verstand wenigstens Euseb dies so, dann erklärt sich hinlänglich, wie er dazu kam, den Anfangspunkt vom Chronikon so auffallend abweichend auf 68 zu datiren.

hätte aufnehmen, und jenen zurückweisen müssen, denn der letztere hat ältere Ansprüche auf den römischen Stuhl, während der erstere von jenem neuerungssüchtigen Ueberarbeiter gewaltsam in die Reihe der Bischöfe nachträglich eingeführt worden ist.

Diese Auffassung des Hergangs trägt und bewährt sich hoffentlich selbst; aber wie sie uns zu weiterer Einsicht führt, so wird sie auch weiter bestätigt. Um es gleich zu sagen: eben derselbe Neuerer, der den Anacletus a. XII eigenmächtig einsetzte, hat dafür den Anicetus a. XII unter denselben Auspicien aus demselben Amte entfernt — zu neuer Verwirrung. Dieser Zusammenhang springt nunmehr so von selbst in die Augen, dass wir uns begnügen könnten bloß mit einem Worte darauf hinzuzeigen und im übrigen auf die scharfsinnige Auseinandersetzung von Lipsius zu verweisen. Aber da auch dieser unsern Cletus seinem ungerechten Nebenbuhler nachgesetzt hat, so fühlen wir gleichsam die Pflicht, jenen dafür noch zu rächen, oder vielmehr nur uns zu überzeugen, dass er sich schon selbst gerächt hat: dass Lipsius S. 63 ff. das verwirrende Geschick des Anicetus zwar richtig constatiren, aber nicht genügend erklären konnte, eben weil er das Verhältniss jener Doppelgänger zu einander nicht durchschaut hatte.

Nämlich im Liberianus fehlt Anicetus ganz; doch zunächst nur in Folge einer Lücke in den gegenwärtigen Handschriften, wo er dies Loos noch mit Eleutherus und Zephyrinus theilt. „Dagegen lassen die Consulate zwischen Telesphorus und Hyginus, Pius und Soter. Soter und Victor Lücken, welche das ursprüngliche Vorhandensein der fehlenden Namen im liberianischen Texte beweisen. Diese Lücken lassen sich nun aber durch den nächstältesten Catalog, den aus dem Liberianus geflossenen Felicianus noch mit Sicherheit ausfüllen.“ Beim Vergleich:

Liberianus	Felicianus ¹⁾
Pius ann. XX m. IIII d. XXI. coss. 146—161	Pius ann. XIX m. IIII d. III coss. 146—161
Soter a. IX m. VI d. XXI coss. 171—185	Soter a. IX m. VI d. XXI coss. 162—170
Victor a. IX m. II d. X coss. 198—217	Eleutherus a. XV m. III d. II coss. 171—185
	Victor a. IX m. II d. X coss. 186—197
	Zephyrinus a. XIX m. VII d. X coss. 198—217

ergibt sich leicht, dass einfach ein Abschreiber des Liberianus aus irgend einer Veranlassung, wohl technischer Art, zu den Namen und Amtsjahren des Soter und Victor die Consulate je ihres Nächstfolgers Eleutherus und Zephyrinus fälschlich beischrieb und darauf diese Namen selbst sammt der zugehörigen Amtsdauer übersah.

Dagegen Schwierigkeit macht die Lücke bei Anicetus:

Hyginus a. XII m. III d. VI coss. 150—153	Hyginus a. IIII m. III d. IIII coss. 138—149
Pius ann. XX m. IIII d. XXI coss. 146—161	Anicetus a. XII m. IIII d. III coss. 150—153
	Pius ann. XIX m. IIII d. III coss. 146—161.

An dieser Stelle erscheint in beiden Catalogen ein gemeinsamer Schaden eingefleischt. Denselben untersuchend argumentirt Lipsius S. 63 f. so: „Hier würde die einfache Ergänzung des liberianischen Textes durch F unter Beachtung des im Liberianus für die Jahre Anicets gelassenen Intervalls folgende Ziffern ergeben:

[Anicetus ann. IIII m. IIII d. III]

Pius ann. XX m. IIII d. XXI.

Da nun das Intervall zwischen den Consulaten des ersten und letzten Jahres bei Pius nur sechzehn Jahre

1) Ueber die Eigenthümlichkeit der Monate und Tage in dieser Gegend des Felicianus s. Lipsius, S. 63. Aber sehr instructiv für das folgende ist im Zusammenhang der Umstand, dass nun Anicetus dieselben Monate und Tage hat, wie Pius. Wir wollen hier nicht näher darauf eingehen und in Verbindung damit auch nicht entscheiden, ob im Ansatz des Soter und Victor, Mommsen oder Lipsius Recht hat.

ergibt, so könnte man in ann. XX einen Schreibfehler vermuthen und ann. XVI emendiren wollen. Denn der Ansatz:

Anicetus ann. IIII

Pius ann. XVI

wird nicht bloß durch die Intervalle bei Anicet und Pius angegeben, sondern auch durch die Gesamtsumme der Bischofsjahre von Petrus bis Urban gefordert, welche durch die Jahreszahlen 30 incl. bis 230 incl. auf 201, höchstens 202 Jahre bestimmt ist. Allein Pius ann. XX ist offenbar kein blosser Schreibfehler, sondern durch Correctur aus IIII + XVI entstanden. Dass diese Correctur erst in den lückenhaften Handschriften des Librarian. vorgenommen worden sei, also erst von einem Abschreiber oder Redactor des Catalogs von 354 herrühre, ist undenkbar, da jene Handschriften dann nach derselben Methode die durch Auslassung des Eleutherus und Zephyrinus entstandenen Lücken ebenfalls durch Erhöhung der betreffenden Jahresziffern ausgefüllt hätten. Also bleibt nur übrig, diese Correctur als älter anzusehen, was sich auch durch Vergleichung der Ziffer bei F (ann. XVIII?) zu bestätigen scheint. Dann folgt aber, dass in dem Exemplar der Chronik von 234, welches der Chronograph von 354 zu Grunde legte, entweder Anicet ganz fehlte, oder doch keine Jahre für seine Amtsdauer angegeben waren“; d. h. jedenfalls fehlte er einst ganz, während seine Jahre anders untergebracht waren. Soweit können wir Lipsius' Worte uns aneignen, und wir bewundern seinen Scharfblick um so mehr, als er selbst gar nicht durch das Verhau die Clemenshöhe erstiegen hatte, von wo aus sich das alles leichter und im Zusammenhang übersehen lässt.

Aber jetzt kommt es noch darauf an, die Entstehung dieser auffallend verkürzten Lesart zu erklären. Dazu lässt Lipsius zunächst den Chronographen die Data Anicetus ann. IIII, Pius a. XVI behufs der Intervalle wahrscheinlich aus einer zweiten Liste entnehmen, die aber beide zurückweisen auf dasselbe Original:

Hyginus ann. XII

Anicetus ann. IIII

Pius ann. XVI.

Leider fragt sich wiederum, wie dieses „Original“ selbst verdorben sei aus dem eigentlichen, noch bei Euseb erhaltenen Original, wonach laut dem zeitgenössischen Zeugniß des Hegesipp (bei Euseb KG. IV, 22) und Irenaeus haer. III, 3 (KG. V, 6. 24) Anicet dem Pius nicht voranging, sondern folgte, und seine Ziffer mit der des Hyginus grade vertauscht ist. Die Entstehung dieses complicirten Textverderbnisses veranschaulicht und erklärt Lipsius durch folgende Tafel:

Lateinische Urliste.

Hyginus ann. IIII

Pius ann. XVI (Eus. XV)

Anicetus ann. XII (Eus. XI)

Richtiger Text
des Eusebius.

Verderbter Text a

Hyginus ann. IIII

Anicetus ann. XII

Pius ann. XVI.

b

Hyginus . . . [ann. IIII]

. . . ann. XII Anicetus

Pius ann. XVI (am Rande
ergänzt).

c

Hyginus ann. XII

Anicetus ann. IIII

Pius ann. XVI

d

Hyginus ann. XII

[Anicetus]

Pius ann. XX.

Nicht weniger als eins, zwei, drei Verderbnisse treffen hier aufeinander, sagt Lipsius selbst, und genauer sagen wir, wenigstens vier; und zwar durch die Schuld des zweiten, dritten, vierten, wenigstens fünften Uebersetzers oder Abschreibers der alten Chronik, und zwar bis zum Jahr 234, also innerhalb c. 60 Jahren seit dem Tode des bereits vergessenen Anicet, oder c. 40 Jahren seit erster Aufzeichnung desselben. Fürwahr gar zu viele Versehen gar zu vieler in allzukurzer Zeit aufeinanderfolgenden und von einander abhängigen Autoren postulirt Lipsius, als

dass seine Erklärung wahrscheinlich wäre. Nachdem er aber einmal nicht auf den Grund des Anacletus a. XII gesehen, blieb ihm zur kunstgerechten Aufhellung des scheinbar so complicirten Textgebrechens bei Anicetus a. XII nur eine ebenso complicirte Erklärung übrig. In Wahrheit ist jenes ebenso künstlich als diese einfach. Die Sache selbst spricht jetzt, dass das Geschick des Anicetus a. XII verwickelt ist mit dem des Anacletus a. XII und damit zusammenhängt. Eben derselbe Neuerer, welcher diesen eigenmächtig eingeschwärzt, hat jenen dafür ausgemerzt: weil 1. er die Zahl der römischen Bischöfe nicht ungehörig vermehren wollte und durfte, um nicht dementirt zu werden z. B. durch jenen alten Verfasser des „kleinen Labyrinth“, nach dessen Zeugniß (bei Euseb KG. V, 28) Victor der dreizehnte Bischof war ἀπὸ Ἡτροῦ, diesen nicht mitgezählt. Weil 2. u. 3. nach Cletus und Anacletus (Anecletus, Ἀνεγκλητος) ann. XII ein Anicetus a. XII für Augen und Ohren unausstehlich war; weil vielleicht 4. unser Mann selbst der Meinung lebte, Anacletus sei wie von Cletus zu unterscheiden, so identisch mit Anicetus, hatte er doch diesen nur in Quellen gefunden, die entweder jenen einen oder andern „ausliessen“; weil überdies 5. ein so notorisch willkürlicher Mensch überhaupt wenig Grund braucht. Thatsächlich führte er den Anacletus ann. XII ein, indem er dagegen den Anicetus ann. XII auswarf. Vielmehr nur den Namen beseitigte er, aber die Zwölfzahl Jahre konnte er natürlich nicht ohne die grösste Schwierigkeit und totale Verrückung aller Bischofszeiten unterdrücken. Darum betrat der kluge Mann einen Ausweg, jene anders unterzubringen. Da also der benachbarte Hyginus mit ann. IIII doch zu kurz gekommen zu sein schien, so übertrug er ihm die vacanten a. XII des Anicet, indem er dafür seine a. IIII dem würdigen Pius a. XVI zulegte; habe dieser 16 Jahre, so könne er auch 20 haben, es sei dasselbe Verhältniss, als wenn einer von 4 auf 5 Jahre erhöht werde. So erklärt sich das wunderliche Textverderbniss einfach und natürlich, durch einen Griff. Die andern Plackereien sind dem

Ausfall des Anicetus nicht vorangegangen, sondern erst nachgefolgt. Eusebius zunächst hielt dagegen seinen Irenaeus-Leitfaden und die im Chron. befolgte Ordnung fest. Freilich vermisste ein Revisor des erneuten Catalogs den Anicetus und zugleich eine Amtsdauer von vier Jahren vor Pius; also, schloss er, ist hier „Anicetus ann. IIII“ ausgelassen und zu restituiren. Im Liberianus stand er später noch vor Pius a. XX. Indess nach dieser Restituierung des Anicetus a. IIII musste man sozusagen mit der Nase darauf stossen, dass der unmittelbar folgende Pius a. XX. selbst aus a. IIII + XVI entstanden, also nunmehr wieder auf a. XVI zu reduciren sei. Weiter ergab sich leicht (durch sonstige Vergleichung) eine Wiederumstellung der Ziffern des Hyginus und des — an unrechter Stelle — wieder eingereihten Anicetus, welche sich im Felicianus neben den zugehörigen Consulaten so komisch ausnimmt. Endlich konnte es, besonders nach jener Ergänzung Anicets, nicht immer verborgen bleiben, das Cletus-Anacletus eine auf Missverständniss beruhende Verdopplung der Personen sei, also einer von beiden genüge. Diese Verbesserung — mit der übrigen Unordnung! — finden wir in dem von Augustinus (ep. 55) und Optatus von Mileve (de schism. Donat. II, 3) überlieferten Namensverzeichniss: hier ist einfach Cletus vor Anacletus weggelassen. Schon das späte Hervortreten dieser Lesart hätte Lipsius S. 60 f. abhalten sollen, darin die relativ ältere Textgestalt des lateinischen Catalogs zu sehen; sie ist vielmehr eine absolut jüngere, eine nahe liegende Correctur der im Liberianus bewahrten alten Textgestalt.¹⁾

1) Nun kommt auch etwas Ordnung in die verschiedenen Namensformen des zweiten Bischofs von Rom. Der alte Irenaeus und Euseb nennen ihn *Ἀνέγκλητος*. Hieronymus schreibt dafür in der lateinischen Uebersetzung des Chronicon Cletus; ebenso sagt Rufin. Auch Epiphanius zählt: *Ἀνός, εἰτα Κλήτος, εἰτα Κλήμης*. Dies wird, nach Analogie von *Ἐράκλειος* und Aristus, die ursprüngliche lateinische Form des Namens sein, ohne die für lateinische Zunge und Schrift schwierige Vorschlagssylbe bei den Griechen. Insofern könnte bei diesen geistreichen Schmeichlern allerdings 2. Tim. 1, 7 „so zutreffend

Somit erklärt sich völlig die Eigenthümlichkeit der lateinischen Cataloge; ihre zwiefache Differenz von den griechischen geht in den verschiedenen Modificationen im Grunde auf eine Quelle zurück: ein neuerder Kopf ist einfach der Urheber aller Unordnung. Diesen jetzt so selbsverständlichen Sachverhalt begriffen wir erst, nachdem wir die Urliste selbst aufgefunden hatten. Zu ihr führte uns der Consul Flavius Clemens, der Gatte der Martyrin Domitilla. Je mehr sich seine Führung durch den Irrsaal der römischen Bischöfe bewährt hat, desto klarer hat er sich selbst als einer aus ihrer Zahl bewährt.

Anhang.

Chronologie der römischen Bischöfe bis zum Jahr 230.

Die im Chronikon des Euseb befolgte Berechnung hat sich uns als ursprünglich erwiesen. Im Gegensatz dazu haben wir jenen die abweichende Angabe in seiner Kirchengeschichte aus dem im Liberianus bewahrten Catalog wählen gesehen. Hier aber fanden wir im Grunde nur

wahr“ geworden sein. Dagegen die Form Anacletus (nach der Mittelform Anecletus Latinisirung des *Ἀνέγκλητος*) dürfte erst eine Erfindung jenes Neuerers sein, wie er jedenfalls zuerst dieselbe mit eigenen Jahren dem Cletus entgegensetzte. Als sich dies als Verdopplung herausstellte, hatte man fortan die Wahl zwischen Cletus und Anacletus, indem man darin verschiedene Bezeichnungen derselben Person sah. Daher nennt Hieronymus z. B. den Vorgänger des Clemens zur Abwechslung auch Anacletus (de vir. illustr. c. 15). In blossen Namensverzeichnissen blieb sich das wirklich gleich. Allein dem ursprünglichen Cletus a. VIII gegenüber war Anacletus mit ann. XII eingeführt, zuerst im Liberianus; von da übertrug Euseb diese Zahl auf seinen *Ἀνέγκλητος*. Indem nun Hieronymus diesen durch den echtlateinischen Cletus wiedergab, erwuchs im Gegensatz zum alten Cletus a. VIII ein neuer Cletus a. XII. Aus der Chronik des Eusebius-Hieronymus ging er über in den Catalogus Leoninus (weil unter Leo I. verfasst), und von da kam er in das Papstbuch von 687, wo er in Folge Combinirung des Leonin. u. Liberianus in den gewöhnlichen Exemplaren gar neben Anacletus a. XII figurirt. So wurde vollends Cletus und Anacletus gleichbedeutend.

eine Trübung derselben, im Chronikon noch rein erhaltenen Quelle. Im Verlauf tritt diese eine Quelle in den drei Darstellungen bis Eleutherus deutlich hervor. Dagegen von hier bis Urban gibt bei derselben Gesamtsumme das Chronikon eine andere Berechnung als der Liberianus und ihm nach Eusebs Kirchengeschichte. Offenbar führte die Urliste nur bis Eleutherus, also grade so weit, als auch die Verzeichnisse des Hegesippus (bei Eus. KG. IV, 11. 22) und Irenaeus (haer. III, 3) reichten, während sie von da zwiefach fortgesetzt wurde. Dabei steht 230 als Endjahr fest. Ohne Zweifel bot jene alte Liste nur ganze Jahre, wie sie das Chronikon noch bewahrt. Aber ihre Uebearbeitung bot dem Euseb bei Abfassung der Kirchengeschichte so wahrscheinlich schon Monate und Tage, als dies in der Fortsetzung von Pontianus an gewiss ist. Die äussere Einheit und Gleichheit von Anfang und Fortsetzung verlangte ihre Ergänzung für die alte Strecke. Nach welcher Methode hat nun der Uebearbeiter diesem Bedürfniss genügt? Da von Victor bis Urban nur eine kurze Vergangenheit aus frischer Erinnerung nachgetragen wurde, so dürften die Monate und Tage in dieser kleinen Partie so alt sein als die zugehörigen Jahre. So handelt es sich nur noch darum, woher jene Theile für die Länge der eigentlichen Urliste gewonnen wurden. Schon oben schien es uns, als ob dazu ganze Jahre verwandt worden und dadurch Cletus um zwei Jahre gekommen sei. Diesem Verdacht leistet allen Vorschub, dass ausserdem noch Alexander ebenso auffallend um drei Jahre verstümmelt ist: Angesichts der Thatsache, dass die Summe aller Monate und Tage von Linus bis Eleutherus grade die fünf vermissten Jahre bis auf einen Monat und c. fünf Tage genau deckt.¹⁾ Darauf gründet sich der Schluss, jene Jahre seien eben zu dieser Verwendung flüssig gemacht und vielleicht gar so

1) Dabei dürfen wir voraussetzen, dass die Monate und Tage des Anicetus wie dieser selbst erst nachträglich ergänzt sind (S. Felician!) zwar des Petrus m. I d. IX können wir noch in den Kauf nehmen.

sorgfältig und gewissenhaft zerlegt worden, dass die verschwindende Differenz erst durch Textfehler entstanden ist. Sonst erscheint im Liberianus nur noch Aristus ann. XIII etwas ungehobelt gegenüber Euaristus ann. VIII sowohl in Chron. als KG. Eusebs und allen übrigen Catalogen. Zunächst muss es für Zufall erklärt werden, dass dadurch trotz der andern Verschiedenheiten Liberian. mit KG. in demselben a. 108 als dem Endjahr des Euaristus zusammentrifft. Es ist nicht daran zu denken, dass dies Zusammentreffen entweder auf der einen Seite durch Erhöhung der ann. VIII auf XIII, oder auf der andern Seite durch Herabsetzung der ann. XIII auf VIII beabsichtigt sei. Auch ist klar, dass die Ziffer im Liberian. auf keinen Fall etwas mit der übrigen planvollen Unordnung gemein hat. Vielmehr stehen die ann. XIII hier so isolirt, dass sie sich am natürlichsten als Verderbniss aus VIII geben. Sehr oft kommt es vor, dass ein X in V verdorben ist, wie z. B. bei Lipsius S. 14, Z. 2 Linus a. VIIII statt XIII verschrieben oder verdrukt ist. Ebenso leicht entsteht umgekehrt ein X aus V. Merkwürdiger Weise sind aber im gegenwärtigen Text des L. grade c. fünf Jahre überflüssig und eigenthümlich unterdrückt. (S. Lips. S. 56.) Wie wir nun kein Recht haben, die Summe der auch vom Synchronographen berücksichtigten Monate und Tage für null und nichtig zu erklären, so haben wir dagegeu allen Grund, der ganzen Bischofsreihe dadurch den nöthigen Raum zu schaffen, dass wir den Eu-aristus von a. XIII einfach auf a. VIII zurückbringen, zur vollen Uebereinstimmung mit allen andern Verzeichnissen. Dagegen ist ohne Bedeutung, dass die (bei Pius!) handgreifliche Zuthat der Consulate jene falsche Lesart bereits voraussetzt: Euseb aber hat in KG. die Monate und Tage nur darum ungestraft ignorirt, weil er sie in Summa sonst wieder einbrachte.

Nachdem wir so die verschiedensten Verunstaltungen der ursprünglichen Darstellung erkannt haben, wollen wir noch einmal die alte Quelle in ihrer ganzen Reinheit aus

dem Chronikon Eusebs vorführen, indem wir zugleich die Modificationen in Liberianus und KG. daneben stellen.

Ausgangspunkt ist das Jahr 64 u. Z. In diesem Jahr wird die römische Christenschaar durch grausame Verfolgung zersprengt. Aber muthig sammelt und organisirt sie sich wieder im folgenden Jahr, unter Presbyter-Bischöfen.

I. Urliste im Chronik. Eusebs. nach Jahr. u. Z.		II. Ueberarbeitung in Liberian.	III. Auswahl in KG.
(Petrus ann. XXV	39— 64	von 64 an rückwärts gefun den.) Linus a. XII m. IIII d. XII Clemens a. IX m. XI d. XII Cletus a. VI m. II d. X Anacletus a. XII m. X d. III	
Linus a. XIII	65— 78		a. XII
Ἀνέγκλητος a. VIII (=Cletus =Anacletus)	79— 86		...
Clemens a. IX	87— 95		a. XII
Euaristus a. VIII	96—103		a. IX
Alexander a. X	104—113	a. (XIII) VIII m. VII d. II	a. VIII
Sixtus a. XI	114—124	a. VII m. II d. I	a. X
Telesphorus a. XI	125—135	a. X m. III d. XXI	a. X
Hyginus a. IIII	136—139	a. XI m. III d. III	a. XI
Pius a. XV	140—154	a. XII m. III d. VI	a. IIII
Anicetus a. XI	155—165	a. XX m. IIII d. XXI	a. XV
Soter a. VIII	166—173	-	a. XI
Eleutherus a. XV	174—188	a. VIII m. III d. II	a. VIII
		a. XV m. VI d. V	a. XV
Victor a. XII	189—200	a. X m. II d. X	a. X
	(189—198)		
Zephyrinus a. XII	201—212	a. XVIII m. VII d. X	a. XVIII
	(199—216)		
Callistus a. IX	213—221	a. V m. II d. X	a. V
	(217—221)		
Urbanus a. VIIII	222—230	a. VIII m. XI d. XII	a. VIII.

Noch einmal tritt alles bisherige in Uebersicht vor unsere Augen. Ganz überraschend aber ist der Anblick, dass jene Quelle im Chronikon auch nicht ein Jahr zuviel oder zu wenig hat, dass die Zahl der Amtsjahre das spatium historicum von 65—230 genau ausfüllt. Um so merkwürdiger ist das, als Euseb selbst keine Ahnung davon hatte. Indem er den Ausgangspunkt verfehlte, holte er schon bis zum Todesjahr des Clemens das versäumte Jahr so viel ein, dass er endlich bei Urban angelangt nicht weniger als drei Jahre vermisste und nun aus eigener Tasche zulegen musste, wie Lipsius S. 10 constatirte. Für uns ist das nur um so interessanter: es ist das sicherste

Zeichen, dass er jene Urliste selbst auf keins von beiden Procrustesbetten gespannt hat, es ist das sicherste Zeichen, dass dieselbe im Chronikon in ursprünglicher Reinheit bewahrt ist.

Dies Resultat unserer Untersuchung findet noch eine merkwürdige Controle an dem Datum für das am 2. Xanthikos unter dem Proconsul Statius Quadratus erfolgte Martyrium Polykarp von Smyrna. Während nämlich dasselbe bisher gewöhnlich nach Eusebs Chronik auf c. 166 u. Z. gesetzt wurde, hat Lipsius (in der Zeitschr. f. w. Th. 1874 S. 188 ff.), nach dem Vorgang Waddingtons, auf Grund der chronologischen Anhaltspunkte, welche der Rhetor Aristides in den für die Zeitgeschichte wichtigen „heiligen Reden“ zur Beschreibung seiner langjährigen Krankheit gibt, dafür das Jahr 155 oder 156 u. Z. erwiesen. Nun aber wissen wir, dass Polykarp noch mit Bischof Anicet in Rom über die Passahfrage unterhandelte (vgl. *Iren. adv. haer.* III, 3, 4. Euseb *KG.* III, 14. V, 20.). Wie also dadurch schon 156, und gar das in Eusebs *KG.* IV, 19 geforderte Jahr 157 für den Anfang Anicets ausgeschlossen ist, und damit eine durchgreifende Verschiebung daselbst erhärtet wird, so findet hier die ursprüngliche Darstellung als solche eine ebenso durchgreifende Bewährung. Dafür ist sie ihrerseits das von Lipsius noch vermisste Hilfsmittel, zwischen dem Jahre 155 und 156 für das berühmte Martyrium zu entscheiden. Daran schließen wir den Wunsch, in dem hergestellten Gerippe von Namen und Zahlen ein Hilfsmittel gewonnen zu haben, auch andere Fragen und Entscheidungen zu fördern.*)

*) Nachtrag. Das einschlägige Büchlein Harnacks über Ignatius etc. konnte bei vorstehender Abhandlung noch nicht berücksichtigt werden.

Das Todesjahr Polykarps.

Von

R. A. Lipsius.

In meiner Abhandlung über den Märtyrertod Polykarps (Z W Th. 1874, 188 ff.) hatte ich die wichtigen chronologischen Resultate, welche Waddington in seiner Untersuchung über das Leben des Rhetors Aelius Aristides (*Mémoires sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide, Mémoires de l'Institut Impérial de France. Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Tome XXVI. Paris 1867*) gewonnen hatte, zuerst eingehend besprochen und in einigen Punkten noch näher zu bestimmen gesucht. Das für die Zeit des Polykarp entscheidende Ergebniss, dass jener Proconsul Statius Quadratus, unter welchem Polykarp (martyr. Polyc. c. 21) Märtyrer wurde, nicht wie man bisher annahm, im Jahre 166, sondern von Mai 154 bis dahin 155 sein Amt verwaltet, dass also Polykarp nicht im Jahre 166, sondern schon 155 den Märtyrertod erlitten habe, hatte ich im Wesentlichen bestätigt gefunden und nur dahin modificirt, dass ich für das Proconsulat des Quadratus neben dem Jahre Mai 154 bis 155 auch das Jahr 155/156, für den Tod des Polykarp also neben dem Jahre 155 auch noch das Jahr 156 offen liess. Nachdem darnach Hilgenfeld (Z W Th. 1874, 325 ff.) auf Grund meiner Ergebnisse den Todestag Polykarps auf den 26. März 156 zu bestimmen versucht

hatte, hatte auch Gebhardt (ZHTh. 1875, 377 ff.) die Waddington'sche Chronologie im Wesentlichen bestätigt gefunden und gegen die Einwürfe von Baumgart (Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des zweiten Jahrhunderts der Kaiserzeit. Leipzig 1874 S. 10 ff.), welcher die ältere Rechnung von Masson und Clinton erneuern wollte, mit Glück vertheidigt. Uebereinstimmend mit mir kam Gebhardt zu dem Ergebnisse, dass für das Todesjahr Polykarps die Jahre 155 und 156 offen bleiben müssten, wenngleich der Weg, auf welchem er dasselbe erreichte, ein anderer war. Seitdem schien sich, abgesehen von dem vereinzelt Einspruche von Keim (Geschichte Jesu 2. Aufl. Zürich 1875 S. 381 f.) die Waddington'sche Chronologie immer allgemeinerer Anerkennung zu erfreuen. Mit Recht hatte Gebhardt darauf hingewiesen, dass um jene Chronologie umzustossen, zuerst die Grundlage derselben, die Identität des Claudius Julianus, dessen Proconsulat Waddington auf Mai 145—146 bestimmt hatte, mit dem von Aristides in den „heiligen Reden“ (I, 532 Dindorf) erwähnten Proconsul Julianus, sodann aber weiter auch die Identität des Consuls von 142, Statius Quadratus, mit dem Proconsul Quadratus, unter welchem Polykarp den Märtyrertod starb, widerlegt werden müsse.

Der Versuch einer solchen Widerlegung ist nun neuerdings wirklich unternommen worden. Dr. Karl Wieseler hat in der Schrift „die Christenverfolgungen der Cäsaren, historisch und chronologisch untersucht“ (Gütersloh 1878) sowol dem Julianus als dem Statius Quadratus je einen Doppelgänger an die Seite zu stellen und eine von den Waddington'schen Ergebnissen ganz abweichende Liste asiatischer Proconsuln zu construiren unternommen, welche wenn sie sich bewähren sollte, im Wesentlichen zur Masson'schen Chronologie und zu der ältern Bestimmung des Todestags Polykarps auf das Jahr 166 zurückführen würde. Je grösser der Aufwand gelehrter Hülfsmittel ist, mit welchem Wieseler seine Ergebnisse zu stützen versteht, desto nothwendiger wird es sein, dieselben einer Prüfung zu unterwerfen.

Der Ausgangspunkt der an Waddington geübten Kritik ist mit grossem Geschicke gewählt. Waddington's Annahme, dass Statius Quadratus im 11. Krankheitsjahre des Aristides das Proconsulat von Asien bekleidet habe, stützt sich, abgesehen von der damaligen Sitte, nach welcher die Proconsuln erst 10—15 Jahre nach ihrem Consulat in die ihnen übertragenen senatorischen Provinzen abzugehn pflegten, auf eine Stelle des Aristides (I, 523), in welcher es heisst, dass der Proconsul Severus, dessen Amtszeit sicher bis ins 10. Krankheitsjahr des Aristides fällt, nach seiner Erinnerung ein Jahr „vor seinem Gefährten“ die Provinz Asien verwaltet habe (ὁ Σεβήρος ὁ τῆς Ἀσίας ἡγεμὼν ἤρξεν, οἶμαι, ἐνιαυτῷ πρότερον τοῦ ἡμετέρου ἐταῖρου). Unter diesem Gefährten hatte nun Waddington den kurz vorher (I, 521 f.) erwähnten Proconsul Quadratus verstanden, welcher ebenso wie Aristides selbst Rhetor war und ihn so freundlich behandelte, dass Aristides „aus Bescheidenheit“ die Lobsprüche, mit welchen ihn Quadratus überhäuft habe, nicht wiederholen will. Waddington hatte hinzugefügt, dass die von Aristides gebrauchte Bezeichnung ἐταῖρος sonst auf keine in den „heiligen Reden“ erwähnte Persönlichkeit passe. Dagegen will nun Wieseler diese Bezeichnung vielmehr auf den Landsmann des Aristides, Rufinus aus Pergamon beziehen, dessen er wiederholt als seines Freundes gedenkt (I, 510. 514 f.). Derselbe stand mit Aristides im steten, freundlichen Verkehr: er verwendete sich mit seinem Einflusse für ihn unter dem Proconsulate des Julianus (I, 532) und trat noch einmal wieder unter Severus zu seinen Gunsten ein (I, 526). Diesen pergamenischen Rufinus identificirt Wieseler nun mit dem Consul des Jahres 155, M. Junius Rufinus Sabinianus, welcher nach einer neuentdeckten ephesinischen Inschrift, wie Waddington (Fastes des provinces asiatiques p. 233 f. der Octav-Ausgabe) gezeigt hat, wahrscheinlich von Mai 169 bis dahin 170 oder das Jahr vorher Proconsul von Asien war. Sein Vorgänger im Proconsulate soll daher sein College im Consulat C. Julius Severus gewesen sein, den Wieseler mit dem von Aristides

erwähnten Severus, dem Proconsul seines zehnten Krankheitsjahrs identificirt. Dagegen soll das Proconsulat des in den heiligen Reden erwähnten Quadratus nicht ins 11., sondern ins sechste bis siebente Krankheitsjahr des Aristides (Mai 165—166) fallen, eine Annahme, zu deren Begründung Wieseler die Masson'sche Auslegung jener dunkeln Stelle des Krankheitsjournals des Aristides, in welchem von fünf Jahren und einigen Monaten der *ἀλυσία* die Rede ist (I, 460), wiederholt.

Es lässt sich nun nicht leugnen, dass die weitschichtige Bezeichnung *ἐταῖρος* an sich ebensogut wie auf den Proconsul Quadratus auch noch auf mehrere Andere, unter ihnen auch auf jenen Rufinus passen würde. Für letzteren spräche, dass er ein Jugendbekannter des Aristides gewesen zu sein scheint, während dieser mit dem Quadratus erst in dessen Proconsulate bekannt wurde. Ob diese Combination aber durchführbar sei, müssen die Consequenzen lehren, zu denen Wieseler bei seiner Annahme genöthigt ist.

Da sind es nun zunächst die von Gebhardt im Voraus signalisirten Doppelgänger, welche gerechtes Bedenken erregen. 1) Wieseler gibt zu, dass das Proconsulat des Claudius Julianus von Waddington „ziemlich sicher“ auf Mai 145/146 angesetzt worden sei (S. 63), und will hier nur die — übrigens zu bestreitende — Möglichkeit offen lassen, mit demselben noch um ein Jahr höher hinaufzugehn. Aber jener Proconsul Julianus, mit welchem Aristides im zweiten Krankheitsjahre zusammentraf, muss nach Wieseler's Ansätzen sein Amt vielmehr 161/162, oder wenn Wieseler das Zusammentreffen in Pergamon erst in das dritte Krankheitsjahr verlegen sollte, 162/163 sein Amt verwaltet haben. Also binnen 16 oder 17 Jahren zwei Proconsuln Julianus.

2) Der Consul des Jahres 142 L. Statius Quadratus, welcher nach der Inschrift von Magnesia Sipyli (Waddington, Fastes p. 219) späterhin wirklich Proconsul von Asien war, soll nach Wieseler von dem Proconsul Quadratus, unter welchem Polykarp Märtyrer geworden sei,

unterschieden sein. Nun heisst ja aber auch letzterer Statius Quadratus. Um diesen fatalen Umstand zu beseitigen, wird das *Στατίου* martyr. Polyc. c. 21 für unächt erklärt, weil es im cod. mosquensis fehle. Aber die alte lateinische Uebersetzung hat Statii, die codd. b p *Στρατίου*, Chron. Pasch. *Τατίου*. Dass *Στράτιος* ein auch sonst vorkommender griechischer Name ist (Wieseler S. 97) beweist nur, dass in griechischen Handschriften *Στατίου* leicht in *Στρατίου* verderbt werden konnte. Oder sollen wir etwa nach Wieseler annehmen, dass ausser dem Proconsul Statius Quadratus 10—15 Jahre nachher auch noch ein Proconsul Stratius Quadratus die Provinz Asien regiert habe? Und welch wunderliches Spiel des Zufalls, dass uns dann gleich das Jahr darauf noch ein dritter Quadratus, der Consul Titus Numidius (oder Ummidius) Quadratus begegnet, dessen Consulat im Jahre 167 für die traditionelle Berechnung des Todesjahrs Polykarps verhängnissvoll geworden ist.

Aber mit den Doppelgängern Julianus und Quadratus ist noch nicht genug. Denn es muss

3) auch der Proconsul Severus seinen Doppelgänger erhalten. Waddington hatte den Proconsul des zehnten Krankheitsjahrs des Aristides mit dem Tib. Julius Severus identificirt, dessen cursus honorum sich noch vollständig feststellen lässt und von dem wir namentlich wissen, dass er Proconsul von Asien gewesen ist. Dagegen soll nun nach Wieseler nicht dieser Severus, sondern C. Julius Severus, der College des Rufinus Sabinianus im Consulate, der von Aristides Gemeinte sein. Also in einem Zeitraum von 10 bis höchstens 20 Jahren sollen zwei Julianus, zwei Quadratus, zwei Severus die Provinz Asien verwaltet haben. Aber noch mehr. Denn

4) muss auch der Praefect von Aegypten, Heliodorus, in derselben Zeit seinen Doppelgänger erhalten. Avidius Heliodorus ist nach einer von Letronne mitgetheilten Inschrift für das Jahr 140 als Praefect von Aegypten nachgewiesen. In eben diese Zeit (138—142) verlegt Waddington den ägyptischen Aufenthalt des Aristides, welcher

seiner Erkrankung und der römischen Reise vorherging. Wieseler will dagegen, dass der ehemalige ägyptische Praefect Heliodorus, von welchem Aristides während seines zehnten Krankheitsjahres, unter dem Proconsulate des Severus Briefe empfangt, ein jüngerer Heliodorus sein soll, welcher 20 Jahre später dieselbe Würde wie sein Namensvetter bekleidet haben soll.

Also nicht weniger als vier Doppelgänger, von denen drei überhaupt nicht, der vierte wenigstens nicht für das Amt, das er bekleidet haben soll, nachgewiesen ist; dazu eine Vergewaltigung des überlieferten Textes im Martyrium Polykarps, um einen unbequemen Namen zu beseitigen. Sind das schon arge Dinge, so kommt weiter

5) hinzu, dass Wieseler einen Aufenthalt des Marc Aurel im Oriente statuirt zu einer Zeit, in welcher er nachweislich Rom nicht verlassen hat und dass er gar die *divi fratres* als Vater und Sohn, ja den Augustus des Orients als „Knaben“ bezeichnet werden lässt. Gleichzeitig mit den Briefen des Heliodor, also unter dem Proconsulate des Severus, empfängt Aristides (I, 523) Briefe *παρὰ τῶν βασιλέων, τοῦ τε αὐτοκράτορος αὐτοῦ καὶ τοῦ παιδός*. Aehnlich ist bei einer andern Gelegenheit (I, 453 ff.), in der Zeit als Quadratus Proconsul war, die Anwesenheit eines *αὐτοκράτορος* in Syrien erwähnt, welcher *Ἀντωνῖνος ὁ αὐτοκράτωρ ὁ πρεσβύτερος* heisst, und bald nachher heisst es von dem „jüngern“ Herrscher, dass er dem Aristides *παιδὸς ἡλικίαν* zu haben dünkte (S. 457). Dass nun ebensowenig unter jenem älteren Herrscher L. Verus verstanden werden könne, wie unter dem jüngern Commodus, hat Wieseler richtig eingesehen; statt nun aber mit Waddington jenen auf Antoninus Pius, diesen auf Marc Aurel zu beziehen, deutet er jenen auf Marc Aurel und diesen auf L. Verus. Eine Anwesenheit des Antoninus Pius im Oriente zwischen 154 und November 157, also in der Zeit, in welcher nach Waddington Statius Quadratus Proconsul war, ist auch sonst erwiesen und es ist nach allerlei anderweiten, von Waddington zusammengestellten Spuren sehr wohl möglich, dass damals ein sei es

drohender, sei es soeben erst ausgebrochener Partherkrieg durch eine persönliche Zusammenkunft des Kaisers mit Vologeses IV beigelegt wurde. Wieseler nennt dies, da die letztere Thatsache sonst nicht belegt werden kann, „Mücken sehen und Kamele verschlucken“, findet aber gar kein Bedenken darin, aller beglaubigten Geschichte zum Trotz den Marc Aurel während des unter den Auspicien seines Adoptivbruders geführten Partherkriegs im Jahre 165 oder 166 nach dem Oriente zu spediren — nicht etwa um in die Kriegsführung einzugreifen, denn diese war, trotz der Unfähigkeit des nominellen Oberfeldherrn in guten Händen, sondern lediglich um Frieden zu schliessen. Nicht viel wahrscheinlicher ist, dass Aristides den Marc Aurel und L. Verus als Vater und Sohn bezeichnet haben soll, weil Marc Aurel als der ältere Augustus, bei seiner Thronbesteigung seinen Adoptivbruder selbst adoptirt habe. Aber diese angebliche Thatsache ist nichts weniger als unzweifelhaft. Gegenüber der Angabe des Capitolinus (Antonin. Philosoph. c. 5), Hadrianus habe nach dem Tode des Lucius Cäsar den Antoninus Pius unter der Bedingung adoptirt, dass dieser wieder den Marcus Verus, Marcus aber den Lucius Commodus, den leiblichen Sohn des verstorbenen Cäsar, adoptiren solle, steht die unumstössliche Thatsache, dass vielmehr Antoninus Pius auf Hadrians Geheiss sowol den Marcus als den Lucius adoptirt hat (Spartian. Hadrian c. 24. Helius c. 2. 5. 7. Capitolin. Antoninus Pius c. 4.), wie denn auch Capitolinus den Marcus und den Lucius stets als „Brüder“ bezeichnet. Bekanntlich ist auch *fratres Augusti* (oder *divi fratres*) die stehende Bezeichnung für beide Herrscher. Die Stelle bei Spartian. Helius c. 5: *eius est filius Antoninus Verus qui adoptatus est a Marco vel certe cum Marco et cum eodem aequale gessit imperium* bewiese, auch wenn die von Jordan und von H. Peter als unächt eingeklammerten Worte *a Marco vel certe* ursprünglich wären, höchstens die Unsicherheit der vermeintlichen Thatsache. Nach Wieseler soll Marc Aurel den Lucius freilich erst adoptirt haben, als er ihn zum zweiten Augustus machte (S. 74. 98),

also bei seinem Regierungsantritt im Jahre 161. Aber diese Angabe ist vollends aus der Luft gegriffen und um sie aufrecht zu halten, muss sich Wieseler obendrein mit der Hauptbelegstelle für seine eigene Ansicht in Widerspruch setzen. Wenn aber Lucius in einem Briefe an Marcus den Hadrian als seinen Grossvater und als Vater des Marcus bezeichnet (Vulcat. Gallican. vita Avidii Cassii c. 1) so beruht ersteres darauf, dass der leibliche Vater des Lucius, Lucius Commodus, von Hadrian zuerst adoptirt und zum Thronerben bestimmt worden, letzteres darauf, das Marc Aurel von Hadrian wie sein leiblicher Sohn erzogen und nach dem Tode des Verus Cäsar nur darum nicht zum Nachfolger ernannt wurde, weil er noch zu jung war. Uebrigens bezeichnet Marc Aurel in dem Antwortschreiben an den Lucius (l. c. cap. 2) den Hadrian zwar als Grossvater des Lucius, aber nicht als seinen Vater. Auch dass Marc Aurel dem Lucius später seine Tochter Lucilla zur Ehe gab, beweist nichts für die angebliche Adoption. Aber gesetzt selbst, es hätte mit dieser angeblichen Adoption seine Richtigkeit, so ist damit die Bezeichnung des L. Verus als παῖς noch lange nicht gerechtfertigt. Keim hat es schon gegenüber der Waddington'schen Chronologie bedenklich gefunden, dass Marc Aurel fünf oder sechs Jahre vor dem Tode Antונים, ein mittlerer oder doch angehender Dreissiger, habe παῖς genannt werden können. Und er war doch damals nur Cäsar und nahm sich neben dem siebzigjährigen Augustus gewiss sehr jugendlich aus. Nach Wieseler aber hätte Aristides gar den regierenden Kaiser des Orient, also seinen unmittelbaren Landesherrn, kurze Zeit vor dessen Tode als „Knaben“ bezeichnet. Und dieser „Knabe“ war damals ein Vierziger, und nur sieben oder acht Jahre jünger als sein angeblicher „Vater“.

Freilich bleiben auch nach Waddington's Chronologie einige Schwierigkeiten, deren Lösung indessen schon längst versucht worden ist. Wir wissen, dass verschiedene Städte dem Aelius Aristides eine Bildsäule decretirt haben (Letronne Recherches pour servir à l'histoire de l'Egypte

S. 294). Da er nun am Ende seines in den „heiligen Reden“ erwähnten ägyptischen Aufenthaltes erst 25 Jahr alt war, so ist zweifelhaft, ob er schon damals so berühmt war, um ἐπὶ ἀνδραγαθία καὶ λόγοις mit einem Denkmale geehrt zu werden. Aber es liegt keinerlei Nöthigung vor, jene Ehrenbezugung noch in die Zeit jener ägyptischen Reise zu verlegen. Die Säule kann erst Jahre nachher errichtet worden sein, sei es auf Anlass seines frühern Aufenthaltes in Aegypten, sei es etwa bei Gelegenheit irgend einer späteren, nach Beendigung seiner Krankheit dorthin unternommenen Reise. Dass von einer solchen in den „heiligen Reden“ nichts berichtet ist, beweist nicht, dass sie nicht stattgefunden haben kann; sie könnte recht wohl in der letzten Lebenszeit des Aristides, zwischen 175 und 185 erfolgt sein.

Auch die vielbesprochene Stelle I, 460 über die Zeit, in welcher Aristides sich des warmen Badens enthalten musste, beweist nichts gegen Waddington. Derselbe hat eingehend die Gründe entwickelt, welche gegen die Masson'sche Rechnung sprachen, nach welcher die fünf Jahre und einige Monate vom Anfange der Krankheit an gezählt seien, der damalige Proconsul Quadratus also im sechsten Krankheitsjahre sein Amt verwaltet haben sollte. Abgesehen von dem auch von mir schon geltend gemachten Umstande, dass in dem S. 460 bezeichneten Zeitpunkte das Verbot des warmen Badens für Aristides noch ein neues, zu seinem eigenen Schaden nicht streng beobachtetes war, dass die fünf Jahre und einige Monate also von da ab nicht rückwärts, sondern vorwärts zu rechnen sind, so kommt hinzu, dass Aristides damals schon viele Jahre an den Unterleibsbeschwerden litt, zu deren Beseitigung er den Befehl erhielt, sich des Badens zu enthalten: jener Krankheitsperiode ging aber eine andere, in der er an einer schmerzhaften Geschwulst litt und dieser wieder eine andere, in der er von Athmungsbeschwerden gequält wurde, voran. Die letzterwähnten Beschwerden, mit denen seine Leiden begannen, haben ebenfalls zwei bis drei Jahre gedauert. Wie ist es also möglich, dass die bis zu dem

S. 460 bezeichneten Zeitpunkte verflossenen Krankheitsperioden zusammen nicht mehr als fünf Jahre und einige Monate angefüllt haben sollen! Wieseler macht auch nicht den geringsten Versuch diese Schwierigkeiten zu beseitigen, sondern begnügt sich, der „unerweislichen“ Hypothese Waddington's, die seinige, noch weit weniger erwiesene gegenüberzustellen, nach welcher die fünf Jahre zwar nicht vom Beginne der Krankheit, aber doch von der Ankunft in Pergamon an gezählt sein sollen. Eine Nebenfrage ist hierbei, ob, wie Waddington berechnet hat, die fünf Jahre und einige Monate von dem 11. Jahre der Krankheit ab genau bis zum Schlusse derselben führen, ob also Aristides wirklich nicht bloß 13, wie Wieseler wieder mit Masson und Baumgart will, sondern 17 Jahre krank gewesen ist. Da, wie schon Gebhardt erinnert hat (S. 393), die Entscheidung dieser Frage für die Fixirung der hier in Betracht kommenden Data absolut irrelevant ist, so kann sie hier auf sich beruhen. Es genügt zu bemerken, dass Wieseler die Angabe des Aristides, nach welcher ihm die ihm von Asklepios und Serapis beigelegten 13 Krankheitsjahre vielmehr als 17 erscheinen (I, 470), nur auf sehr gewaltsame Weise durch die Redensart von absichtlicher Doppelsinnigkeit des Orakels abfertigt. Die Zahl 17 soll also als nicht vorhanden betrachtet werden.

Wenn nach dem Allen die angeblichen Gründe gegen die Waddington'sche Chronologie, näher besehen, in ebensoviele Gründe für dieselbe umschlagen, so kommen noch einige weitere von Waddington und mir hervorgehobene Momente hinzu, welche die Rechnung Wieseler's als absolut unmöglich erscheinen lassen.

Auch wenn wir die Krankheit des Aristides auf 13 Jahre reduciren wollten, so kämen wir mit dem Schlusse derselben nach Wieseler übereinstimmend mit Masson bis ins Jahr 172 herab. Aber dann müsste ja die grosse Pest, welche im Jahre 166 durch die aus dem Partherkriege heimkehrenden Legionen nach Italien verschleppt wurde, also in Smyrna und Umgebung jedenfalls

schon früher ausbrach, mitten in die Krankheitsjahre des Rhetors fallen, während derselbe sie ausdrücklich in die Zeit nach Ablauf jener Krankheitsjahre verlegt (I, 474 f. vgl. 504. 540). Und wie wird es ferner mit der Datirung der noch während der Krankheit (I, 773) gehaltenen Rede über die Eintracht, welche wie Waddington nachweist, nicht unter Marc Aurel, sondern unter Antoninus Pius gehört? Wieseler hat beide Einwände, von denen jeder für sich allein seine Chronologie über den Haufen wirft, einfach ignorirt.

Wie steht es denn aber schliesslich mit seiner eigensten Entdeckung, der Aufeinanderfolge der Proconsulate des Severus und Rufinus, von denen jenes dem zehnten, dieses dem elften Krankheitsjahre des Aristides entsprechen soll? Schon das ist nicht völlig sicher, dass Rufinus Sabinianus Mai 169/170 und nicht schon wie Waddington offen lässt, 168/169 Proconsul von Asien war. Ob aber dieser Rufinus — der Consul vom Jahre 155 — mit dem Landsmann und Freunde des Aristides eine Person war, unterliegt sehr erheblichen Zweifeln. Dieser letztere Rufinus wird als ein reicher Bürger geschildert, der seiner Vaterstadt einen Tempel gebaut und mit grossen Weihgeschenken geschmückt hatte, und sich dem Aristides gegenüber in der Rolle eines Gönners und Bewunderers seiner Talente gefiel. Derselbe war offenbar in Pergamon ansässig; wir treffen ihn daselbst im zweiten, resp. dritten, und ebenso noch im zehnten Krankheitsjahre seines Freundes, unter dem Proconsulate seines angeblichen Amtsvorgängers Severus. Dann hat er aber schwerlich den *curus honorum* eines römischen Staatsmannes durchmessen. Ich muss es Archäologen überlassen, den Geschicken jenes Consulars und Proconsuls M. Junius Rufinus Sabinianus weiter nachzuspüren und erinnere nur, dass der Name Rufinus ein sehr häufiger war, wie uns denn auch im Jahre 153 ein Consul A. Junius Rufinus begegnet. Völlig aus der Luft gegriffen ist aber die weitere Behauptung Wieseler's, welche das eigentliche Schlussglied seiner Beweiskette bildet, dass M. Junius Rufinus das Jahr nach Severus

Proconsul von Asien gewesen sein soll. Weil M. Junius Rufinus als Consul des Jahres 155 den C. Julius Severus zum Collegem hatte, so soll damit bewiesen sein, dass letzterer ein Jahr vor Rufinus, also nach Wieseler 168 bis 169 das Proconsulat von Asien verwaltet habe. Nach meiner Kenntniss der Verhältnisse unter den Antoninen lässt sich hieraus mit weit grösserer Wahrscheinlichkeit folgern, dass jener Severus überhaupt nicht Proconsul von Asien, sondern Proconsul von Afrika gewesen ist. Denn die Vertheilung der zwei für die Consularen reservirten senatorischen Provinzen pflegte so zu erfolgen, dass der eine der beiden Consuln nach Afrika, der andere nach Asien ging; die Vertheilung erfolgte in der Regel durchs Loos (Marquardt, Römische Staatsverwaltung I, 404 ff. und dazu Waddington's Fastes p. 221 f.). Nun wissen wir, dass der eine von den beiden Consuln des folgenden Jahres 156, Serius Augurinus, im Jahre 169 170 das Proconsulat von Afrika bekleidete (Waddington Fastes p. 231); es hat also alle Wahrscheinlichkeit, dass C. Julius Severus sein Vorgänger in demselben Proconsulate war, während Rufinus Sabinianus, der College des Severus im Consulat, nach Asien ging und diese Provinz entweder in demselben Jahr 168, 169, oder ein Jahr später verwaltete. Vielleicht bringen neue Inschriften neue Aufschlüsse; aber der von Wieseler angetretene Beweis, dass ein Severus der Vorgänger des Rufinus im asiatischen Proconsulate, letzterer also mit dem von Aristides p. 523 erwähnten *εταῖρος* identisch gewesen sei, ist wol als vollständig misslungen zu bezeichnen. Wenn man also nicht bessere Gegenstände beibringt, wird es wohl auch ferner bei Waddington's Chronologie sein Bewenden behalten.

Schliesslich noch ein Wort über Gebhardts von der meinigen abweichenden Berechnung des Todesjahres Polykarps. Ich hatte auf die Unsicherheit in der Berechnung der Krankheitsjahre des Aristides d. h. ihrer Reduction auf Proconsulatsjahre aufmerksam gemacht, welche dadurch entsteht, dass, den Anfang der Krankheit im Winter vorausgesetzt, die Krankheitsjahre so ziemlich mit julianischen Jah-

ren zusammenfallen, während die Amtsjahre der Proconsuln von Mai des einen julianischen Jahres zum Mai des nächsten laufen. Hiernach bleibe es ungewiss, ob der im 10. Krankheitsjahre, d. h. ungefähr für das Jahr 154 erwähnte Proconsul der Proconsul von 153/154 oder der von 154/155 sei. Demgemäss hatte ich gefolgert, dass auch für das Todesjahr des Polykarp, unter Quadratus dem Proconsul des 11. Krankheitsjahres des Aristides, neben dem von Waddington gefundenen Jahre 155 das Jahr 156 offen bleibe. Dies hat denn auch Gebhardt schliesslich „so evident“ gefunden, dass er annimmt, es habe auch Waddington nicht entgehen können, und nach anderweiten Gründen sucht, aus denen dieser das erstere Datum bevorzugt haben möge. Nun hat Waddington unzweifelhaft, wie sich gleich zeigen wird, für seine Rechnung seine Gründe gehabt; es ist ihm aber entgangen, dass trotzdem nach seinen Prämissen ein Schwanken zwischen zwei Jahren möglich bleibt. Ich kann daher die von Gebhardt an meiner Bemerkung geübte Kritik — wenn sie auch durch eine missverständliche Wendung veranlasst worden sein mag — nicht für ganz billig erachten, um völlig von dem unmotivirten Ausfall zu schweigen, zu welchem diese Kritik wieder einem Dritten willkommenen Anlass geboten hat.

Was Waddington bestimmte, das Proconsulats-Jahr 153/154 für das zehnte Krankheitsjahr des Aristides, also das Proconsulatsjahr 154/155 für das elfte Krankheitsjahr anzusetzen, war zunächst die Gleichsetzung des zweiten Krankheitsjahrs mit dem Proconsulate des Julianus 145/146, sodann aber eine specielle Angabe, welche Aristides über die Jahreszeit seiner im zehnten Krankheitsjahre unternommenen Badereise zum Aesepus macht. Die Erkrankung des Aristides fällt ihm in die letzten Monate des Jahres 144, die Reise zum Aesepus, welche nach I, 502 bald nach der Wintersonnenwende erfolgte (*χειμῶν δ' ἦν ὀλίγον μετὰ τροπᾶς*), in den Winter 153/154. Da nun nach I, 505 zur Zeit jener Badereise Severus Proconsul von Asien war, so ergibt sich ihm für das Proconsulat des Severus die Zeit vom Mai 153 bis dahin 154, für das Proconsulat

des Quadratus Mai 154—155 (Mémoire p. 214 f. Fastes 218). Wird der Anfang der Krankheit in die letzten Monate des Jahres 144 gesetzt, so scheint die Wintersonnenwende des 10. Krankheitsjahrs auf den 22. Dec. 153 fallen zu müssen. Die Badereise zum Aesepus ist hiermit auf den Anfang des 10. Krankheitsjahrs fixirt, womit jedes Schwanken in der Berechnung des gleichzeitigen Proconsulatsjahrs ausgeschlossen zu sein scheint. Hat indessen Aristides seine Krankheit einfach nach julianischen Jahren gezählt, so würde das Jahr 154 dem 10. Krankheitsjahre entsprechen, die Wintersonnenwende könnte dann die des 22. Dec. 154 sein, und der Badeaufenthalt am Aesepus sich bis in den Januar oder Februar 155 erstreckt haben. Die Reise fiel dann noch in das Ende des 10. Krankheitsjahres, die Rückreise in den Anfang des elften. Wenn es nun p. 505 heisst, dass Severus zur Zeit der (im 10. Krankheitsjahre unternommenen) Badereise und der Rückreise von Aesepus Proconsul von Asien war, so bleibt die Möglichkeit stehen, sein Proconsulat auf Mai 154 bis dahin 155 anzusetzen; sodass dasselbe von Mai bis December 154 mit dem zehnten, von Januar bis Mai 155 mit dem elften Krankheitsjahr zusammengefallen wäre.

Gebhardt sieht nun ganz richtig, dass Waddington die Badereise in den Anfang des zehnten Krankheitsjahrs gesetzt hat, meint aber, dass derselbe den Ausdruck *ἔτει δεκάτῳ περιήκοντι τῆς ἀσθενείας* mit „beim Anbruch des zehnten Krankheitsjahres“ übersetzt habe. Indessen ist nicht sowohl das *περιήκοντι* als vielmehr die Erwähnung der Wintersonnenwende für Waddington bestimmend gewesen. Kann diese aber ebensogut auf 154 als auf 153 gesetzt werden, so ist nicht abzusehen, mit welchem Rechte Gebhardt gegen mich behauptet, dass bei den Waddington und mir gemeinsamen Prämissen (Ausbruch der Krankheit Winter 144, Begegnung mit Julian Frühjahr 146) nothwendig das Jahr 155 für den Tod des Polykarp resultire, dass ich also in diesem Falle kein Recht habe, auch das Jahr 156 offen zu lassen.

Nun deutet Gebhardt seinerseits aber das *περιήκοντι* umgekehrt auf den Ablauf des zehnten Krankheitsjahres, weil der Ausdruck gleichbedeutend sei mit dem folgenden *περιόντι*, also nichts anderes heissen könne als *circumactō*. Und hierauf gestützt, urtheilt er weiter, dass — den Ausbruch der Krankheit im Winter 144 vorausgesetzt — das Jahr 156 nicht, wie ich wolle, als gleichberechtigt neben das Jahr 155, sondern als allein berechtigt an die Stelle desselben trete. Ich habe nun bei meiner Untersuchung jene Stelle nicht übersehen, aber keinen Gebrauch von ihr gemacht, weil sie mir auf die vorliegende Frage einflusslos schien. Und so erscheint sie mir noch jetzt. Der Ausdruck *περιήκοντι*, der mit *περιόντι* wechselt, kann in diesem Zusammenhange ebensowenig „im Anfange“, noch „nach Ablauf“, sondern nur „im Verlaufe“ bedeuten und eben darum kann man nicht wissen, ob die Wintersonnenwende, deren Aristides gedenkt, die des Jahres 153 oder die des Jahres 154, ob also der damalige Proconsul des Proconsul von 153/154 oder der von 154/155 gewesen ist. Was aber Gebhardt noch weiter beibringt, um den Besuch der Thermen des Aesepus durch Aristides in den Schluss des zehnten Krankheitsjahres zu setzen, kann nur auf Versehen beruhen. In dem Bruchstücke der sechsten Rede p. 551 lesen wir *δευτέρῳ δὲ ἔτει μετὰ τὴν ἀναχώρησιν τὴν ἀπ' Αἰσήπου, δωδεκάτῳ δὲ ἄρ' οὗ πρώτον ἔκαμον κτλ.* Gebhardt argumentirt nun so: „gesetzt die Erkrankung fiel Ende 144, der Besuch der Thermen, dem nach wenigen Tagen die *ἀναχώρησις* folgte, Ende 153, so kann eine Begebenheit, welche sich innerhalb des zwölften Krankheitsjahres (Ende 155—156), zutrug, nicht zugleich in's zweite Jahr nach jener *ἀναχώρησις* fallen. Vielmehr ist unter obiger Voraussetzung das zwölfte Jahr der Krankheit nur dann zugleich auch das zweite nach der *ἀναχώρησις*, wenn diese Ende 154 vor sich ging“ (S. 389). Diese Beweisführung würde richtig sein, wenn die Rückkehr von Aesepus genau um dieselbe Jahreszeit erfolgt wäre, in welcher Aristides vor zehn Jahren erkrankte. Die Hinreise fand aber, wie Aristides erzählt, einige Zeit nach dem Wintersolstitium

statt, also Ende December oder Anfang Januar, die Rückreise also, auch wenn wir den Badeaufenthalt möglichst kurz bemessen, Ende Januar oder Anfang Februar. Gesetzt nun, die ἀναχώρησις wäre schon im Januar oder Februar 154 erfolgt, so würde das zweite Jahr nach der ἀναχώρησις sich bis zum Januar oder Februar 156 erstrecken, das Ende desselben fiel also von Dec. 155 bis Ende Januar oder Anfang Februar 156 noch mit dem Anfange des zwölften Krankheitsjahres zusammen. Bleibt aber diese Möglichkeit stehen, so bleibt es auch bei meinem Resultate, dass man nach Waddington's Prämissen den Tod des Polykarp ebensogut ins Jahr 155 als ins Jahr 156 setzen könne.

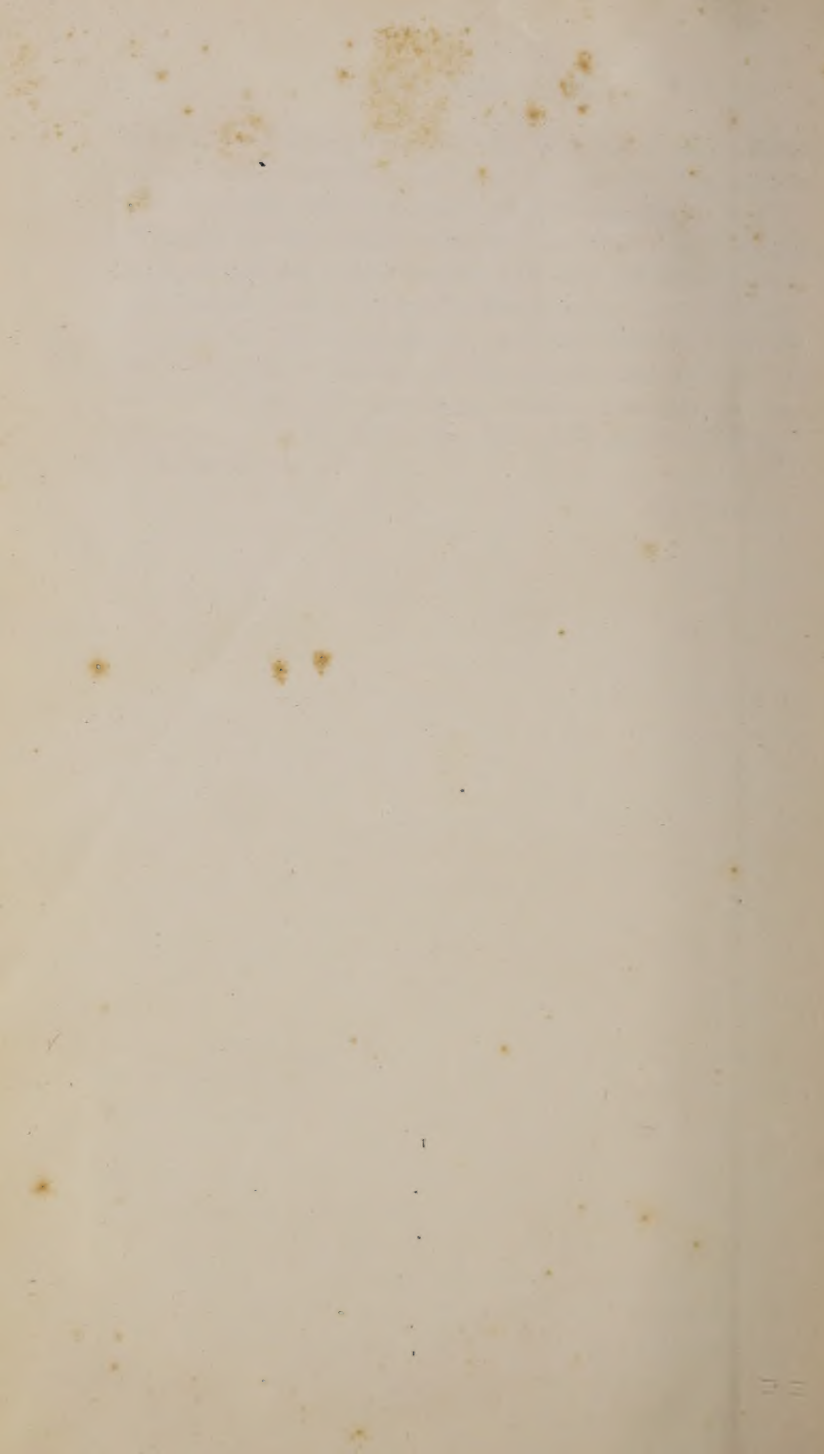
Kann ich hiernach in dem bisher von Gebhardt Bemerkten eben keine Verbesserung meiner Rechnung erblicken, so hat er allerdings in anderer Beziehung das Verdienst, auf eine sowohl von Waddington als von mir übersehene Möglichkeit aufmerksam gemacht zu haben. Nach Waddington's Vorgang hatte auch ich den Anfang der Krankheit in den Winter 144/145 gesetzt, weil das Zusammentreffen mit dem Proconsul Julianus in Pergamon sehr bald nach der Ankunft des Rhetors in dieser Stadt, also ein Jahr und wenige Monate nach Beginn der Krankheit des Aristides, oder in den Frühling 146, kurz vor den Abgang des Proconsuls fallen müsse. Diese Zeitbestimmung aber hatte ich nach einer Andeutung Waddington's daraus erschlossen, dass den Aristides während seines Aufenthaltes in Pergamon die Kunde von den räuberischen Angriffen habgieriger Nachbarn auf sein in Mysien gelegenes Landgut ereilte. Dieses Landgut war ihm von seinen Verwandten während seiner ägyptischen Reise gekauft worden, und die erfolgreichen Versuche, ihm den Besitz desselben erst wie es scheint durch eingelegte Rechtsmittel, dann mit Gewalt streitig zu machen, erklären sich am leichtesten durch die längere Abwesenheit des rechtmässigen Besitzers. Ich vermuthete daher, dass diese Vorgänge sich zugetragen hätten, während Aristides fern in Italien weilte und fügte hinzu, dass die Nachricht

von der Beraubung seines Gutes ihn „der Natur der Sache gemäss“ bald nach der Rückkehr aus Rom, also etwa um die Mitte des zweiten Krankheitsjahres erreicht haben werde. Ich glaube noch jetzt nicht, dass man ein Recht hat, diese Combination einfach mit den Worten Gebhardt's abzufertigen „es bedarf keines Beweises dafür, dass diese Annahme jeglichen Grundes entbehrt“ (S. 383), wenngleich ich zugebe, dass ich dem Leser das Verständniss meiner Gedanken etwas erschwerte, indem ich ihm überliess, die ausgelassenen Mittelglieder selbst zu finden.

Aber es ist richtig, dieser Beweis gibt keine völlige Sicherheit. Die räuberischen Angriffe auf das Besitzthum des Redners können möglicherweise auch später, während seines pergamenischen Aufenthaltes erfolgt sein. Da nun auch das weitere von Waddington aus den damaligen Krankheitszuständen des Aristides entlehnte Argument, wie Gebhardt zeigt, keine Sicherheit bietet, so bleibt die Möglichkeit stehen, dass die Zusammenkunft mit Julianus, bei welcher Aristides des Statthalters Rechtshilfe erbat, statt im Anfange erst im weiteren Verlaufe des zweiten Krankheitsjahres stattgefunden hat. Dann würde aber, da das Proconsulat des Julianus für Mai 145/146 hinlänglich sicher steht, Aristides nicht kurz vor dem Abgang, sondern bald nach dem Antritt des Proconsuls sich an ihn gewendet haben. In letzterem Falle würde der Anfang der Krankheit statt auf den Winter 144/145 vielmehr auf den Winter 143/144, mithin das Proconsulat des Quadratus, je nachdem man die unter seinem Vorgänger Severus erwähnten zehn Krankheitsjahre als noch laufend oder als schon abgelaufen fasst, entweder auf 153/154, oder auf 154/155 zu datiren sein. Gebhardt, der nach dem Obigen nur die letztere Rechnung gelten lassen will, erhält daher als Todesjahr Polykarps wenn man die Krankheit des Aristides vom Winter 143 an rechne, das Jahr 155, wenn man damit ein Jahr weiter herabgehe, das Jahr 156. Nach der berichtigten Rechnung bliebe an sich die Möglichkeit mit dem Todesjahr Polykarps bis auf 154 hinaufzugehen, wenn dies nicht durch die geschichtliche That-

sache der Reise des Bischofs von Smyrna zu dem römischen Bischof Anicet verboten wurde, dessen Amtsantritt nicht über das Jahr 154 zurückverlegt werden kann. Mit hin bleibt es dabei, dass man für den Tod des Polykarp die Wahl zwischen den Jahren 155 und 156 behält; aber nicht darum, weil die zweite Berechnung das Jahr 155, das erste das Jahr 156 ergibt, sondern darum, weil die erste beide Jahre offen lässt, die zweite aber an sich die Jahre 154 und 155 gestatten würde, von denen aber aus anderweiten Gründen das Jahr 154 ausser Betracht bleiben muss.





GTU Library



3 2400 00294 9323

